جنید بغدادی

تحقیقی در زندگی و افکار و آثار
(تاج العارفین)

فریدالدین رادمهر



بسم الله الرحمن الرحیم

جنید بغدادی

(تاج العارفین)

تحقیقی در زندگی و افکار و آثار

تألیف

فریدالدین رادمهر



رادمهر، فریدالدین، ۱۳۳۸ -
جنید بغدادی (تاج العارفین): شرحی بر زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی / تألیف فریدالدین رادمهر. ــ تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
۴۳۲ ص.
ISBN: 964-6176-90-9
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه: ص. [۴۰۳] - ۴۱۵.
۱. جنید بغدادی، - ۲۹۷؟ ق. --نقد و تفسیر. الف. عنوان. ب. عنوان: شرحی بر زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی.
۲ر۹ج/BP ۲۷۸/۴ ۲۹۷/۸۹۲۴
۷۲۴ج
۷۸-۹۹۲۰ م.



● **جنید بغدادی**
● شرحی بر زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی
● **به اهتمام: فریدالدین رادمهر**
● **حروفچینی و صفحه‌آرائی:** روزنه (میترا حکیم‌جوادی)
● **چاپ اوّل:** ۱۳۸۰
● **تیراژ:** ۱۵۰۰
● **طرح جلد:** رضا عابدینی
● **چاپ و صحافی:** چاپخانه لیلا
● **آدرس:** خیابان توحید نبش پرچم بالای بانک تجارت طبقهٔ ۴ (انتشارات روزنه)
● **تلفن:** ۹۳۹۰۷۴ - ۹۳۵۰۸۶، **فاکس:** ۹۲۴۱۳۲
● **شابک:** ۹-۹۰-۶۱۷۶-۹۶۴ ISBN 964 - 6176 - 90 - 9

فهرست

به نام آنکه همه چیز از اوست

عرفان را حقیقتِ دین باید دید، یا در دلِ دین، باید عرفان را جُست و جو نمود. آنان که در پی دینِ حقیقی رفتند، عاقبت رَه به عرفان یافتند و لباسِ تصوّف بر تن کردند و نفوسی که میل به عرفان داشتند، سرانجام دین‌دار گشتند. و مُراد از دین، البته، حقیقتِ دین بود. حکایتِ جُست و جوی هر دو طایفه، خواندنی و حاصل این کوشش، نوشتنی شد. اهتمامِ عرفا در تبیینِ حقایق دین، برای عدّه‌ای هدایت بخش بود ولی، برخی را گران آمد؛ یا به عبارت دیگر، این حکایت به شکایت منتهی گشت و سرانجام، این شکایت، نفوسِ نفیسی را به شهادت بُرد. ثمرهٔ این تطوّر، تدوینِ سیر و سلوک بود که به صورتِ کتبِ عرفانی عمیق و دقیق ظاهر شد.

پس آنچه که از عرفان به میراث باقی ماند، گوهری از دیانت بود که از طرفی، آدمی را طُرفه معجونی می‌ساخت که عاقبتش، وصول به خداوند بود، و از طرفی، چون گنجِ پنهانی، در لابه‌لای اوراق و دفاتر دفینه گشت که البته دستِ توانایِ پیرطریقت، این کُتُب را نوشت.

یک راه مطمئن، برای یافتن این کنزمخفی، شناختنِ پیر راه بود که بسیاری بر این معارفه، همّت نمودند و بسیاری از اربابِ تصوّف را شناساندند. خدماتشان مأجور و مشکور باد. در میان این مشایخ اهلِ تصوّف، آن که رسالات عرفانی، مشحون از نام اوست، جنید بغدادی یا نهاوندی است. از اقدم کتبی که به شرح حال او پرداختند «حِلیةالاولیاء» و «تاریخ بغداد» را باید نام بُرد، که در هر یک، فصلی مُجمَل به او اختصاص یافته است. اگرچه بعد از آن دو کتاب، بسیاری از او یاد نمودند، امّا دریغا

که رسالهٔ مستقلّی دربارهٔ او نوشته نشد، مگر در قرنِ اخیر که به زبان انگلیسی، دکتر عبدالقادر، شرح سوانحِ او را با برخی از رسایل او، در سلسلهٔ انتشارات «اوقاف گیب»[1] نشر داد. ولی در زبان فارسی، یا تذکره‌ای در وصف او نبود یا متأسّفانه، این مؤلّف از آن اطّلاعی ندارد. لذا سعی بر آن شد تا آنچه در مطاوی کُتُب مشایخ و مرقوماتِ صنادید اهل تصوّف در وصف او آمده، جمع و برآن تبویب و تنظیمی حاصل آید، تا از جهتی، مقدّمه‌ای برای تحقیقات آتیه باشد، و از بابتی، نام جنید چون با یزید، حلاّج و ابوسعید و نظایرِ اینان، در کنار بانیانِ میراثِ مرغوب و عظیم فرهنگ و آداب این مرز و بوم، ولو به اجمال و منقصت معلوم گردد.

نگارنده در این طریق، آنچه را مورد استفاده بود، در حاشیهٔ هر قسمت نگاشت. اگرچه از زحماتِ استاد عبدالقادر، بسیار بهره بُرد و فضیلت تقدّم ایشان را به مصداق «الفضل للمتقدم» پاس داشت، امّا به آن اکتفا ننمود. در ضمن، اگر نکات تازه‌ای را یافت که به توارد، قبل از او، دیگران بدان رسیده بودند، به آن موارد نیز اشاره کرد تحلیل آرای جنید و تأثیرش بر نفوسِ پس از او، مطالب بیش از این بود که در این دفتر است، ولی مرهون به وقت دیگر شد تا نکته‌های تازهٔ دیگری نیز بر این تحقیق افزوده گردد.

چون این وجیزه ممکن است، اسائهٔ ادب به حریم محقّقین باشد، پس بر بزرگواریشان پناه می‌جوید و دُعاجویی می‌کند که:

دُعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند چرا به گوشهٔ چشمی بما نمی‌نگری

نخست باید از سرپرستی نشر روزنه، خصوصاً دوست دانشمند، جناب سیداحمد بهشتی‌شیرازی، تشکّر عمیق نماید. از مؤسسه فرهنگی آزاد، به خاطر همکاریش و از آقای کیوان رحیمیان و سرکار خانم شهلا رضوانی نیز منّتی فراوان دارد و بالاخره از سرکار خانم میترا حکیم‌جوادی که با حوصلهٔ بسیار و دقّت فراوان کتاب را آراستند، منّت‌پذیر و سپاس‌گزار است. حق علیم، اینان را توفیق بخشاید و ما توفیقی الاّ بالله.

فریدالدین رادمهر پاییز ۱۳۷۷.

1 - E. J. W. GIBB MEMORIAL.

مقدّمه

مروری بر قرن سوّم

الف - اوضاع سیاسی - اجتماعی:

با اختتام قرن دوّم هجری، مرگ هارون‌الرشید، مقارن قرن سوّم هجری دورانی مشحون از حوادث کثیره را افتتاح نمود[۱]، تحریرات مورّخین بر این مدّعا گواه است[۲]، دو مورّخ شهیر در این قرن زیستند و دو کتاب تاریخی نگاشتند. اوّلی ابن‌واضح یعقوبی صاحب «تاریخ یعقوبی»[۳] و ثانی محمّدبن جریر طبری، راقم تاریخ «الرسل و الملوک» است[۴] هر دو اتّفاق نموده‌اند که چون رشید مُرد، ایام امین فرارسید[۵] که شهد خلافت نچشیده بر کین برادر[۶] و به دست نفس شجیع، طاهر ایرانی به آخرت واصل[۷] شد و حکایت دو برادر قصّهٔ نقالان گشت[7a]. مأمون از آن پس پایگاه خلافت محکم نمودن‌گرفت، شورشیان را به‌تدبیر ایرانیان اسکات‌کرد[۸]، دل شیعیان را در اوّل امرش با ولایتعهدیِ سبیلِ هدیٰ، حضرت رضا (ع)، و در آخرت کارش با تسلیم نمودن فدک به اولاد فاطمة الزهراء (ع)، به خود قرین ساخت[۹] تا نجم عمرش آفل و شمس حیاتش به آخرت غارب شد، و دوران معتصم بالله در سنهٔ ۲۱۸ هـ.ق، رخ نمود، بر وزیر پُر تدبیر خود خشم گرفت و اموالش مصادره نمود[۱۰]، لاجلِ وقایت جان و حفاظتِ خلافت، ترکانی اجیر نمود که عاقبت به استیلای آنان و

تهدیدِ جان و قتلِ خلفا و تزلزلِ بنیان خلافت، منجر گشت[۱۰a] تفتیش عقاید را مأمونِ مظنون[۱۱] در خصوص خلق قرآن رونقی تازه داد، تا به جایی که احمدُبن حنبل را در این امر امتحان کرد.[۱۲] تا قضیّهٔ افشین پیش آمده، افشین قاتل بابک، قتیل خدعهٔ معتصم شد و از خدمات پر قدرش به‌دربار معتصم طَرْفی نبست[۱۳] و در گردباد این حادثه مازیار نیز مقتول گشت و در پی اینان قاتل حقیقی، معتصم در سنهٔ ۲۲۷ به دام مرگ افتاد، و هارون واثق بالله به خلافت رسید و در بدو خلافتش هر ولایتی، شورشی نمود و مسئلهٔ خلق قرآن تجدیدِ اهمّیت نمود و خلیفهٔ بیچاره، از هیبت و اشتغال پر مخاطرهٔ خلافت، در جوانی، مریض شد و مُرد[۱۴] دوران جعفر متوکّل رسید. به تعویضِ خلیفه، تبدیلِ سیاست شد، بحثِ مردم در قضیّهٔ قرآن، نهی گشت. از ائمهٔ هدی، نفسی را تبعید نمود[۱۵]. بر وزیر خود اهانت و به ضبط اموالش اقدام کرد. تعصّب مذهبی رونق گرفت، اهل ذمّه مجبور شدند مُلَّبس به البسهٔ مضحکه و سوار بر چهار پایانِ حقیر، اُفت و خیزی کنند و بر در خانهٔ خود، پیکر شیاطین نصب نمایند[۱۶]. افراط در نوش و عیش روا داشت، قصور و ابنیهٔ مجلّله ساخت، بلکه دنیا بر خلیفه راحت‌تر شود که ملک الموت صفیر الرحیل به‌نواخت و به‌دارالقرارش دعوت نمود. محمّد منتصر خلیفه شد و هنوز در ابتدای راه، قدمی بر نداشته، در جوانی بِمُرد، شش ماه خلافت و ۲۵ سنه زندگی نمود[۱۷]. به سال ۲۴۸، روزگار احمد مستعین به‌چرخش آمد، به‌خدعهٔ ترکان و دسیسهٔ امرا خلیفه شد و به‌خلافتش دست ایرانیان از دربار قصیر گشت[۱۸]. شورش‌ها بر علیه خلیفه بلند و از آن جمله فتنهٔ معتزّبالله بود و این شورش در بغداد در سنهٔ ۲۵۲ قحطی به‌پا نمود تا کار به‌قسمی دشوار شد که لزومِ صلح اهمّیت یافت و شرطِ صلح، خلعِ خلیفه آمد و جایگاه خالی خلافت بر معتزبالله به امانت رسید.[۱۹] قُرب این ایّام، جلوهٔ یعقوبِ لیث صفاری درخشیدن گرفت[۲۰]، و در این ایام شورش‌ها به‌پا شد، و ترکان سیطرهٔ خود بر خلافت محکم‌تر نمودند تا نوبت محمّد مهتدی به سال ۲۵۵ رسید که از خود رفتاری نیک به‌یادگار گذاشت[۲۱]، دانشمندان را معزَّز و مکرَّم و عُلما را معظّم داشت. او که از ترکان و استیلای آنان بر خلافت می‌هراسید به انهدام آنان همّت گماشت، عزم جزم نمود و قرآن حمایل ساخت و با استظهار عوام‌الناس بر جنگ قیام کرد، امّا ترکان غالب آمدند و خلیفهٔ مأسوره، خلافتش به‌سال نرسیده، مقتول شد[۲۲]. روزگار احمد معتمد، چرخ حوادث

را به حرکت داد، والی مصر و فلسطین ترک بیعت نمودند، شورش به‌پا ساختند و چون فتنه خاموش شد، سر از مدّعیان انتساب به آل علی (ع) برآورد[۲۳]. وبا بر عراق چیره شده[۲۴]، دوران غلبهٔ یعقوب لیث نزدیک شد که ۱۰ سال طول کشید و خلیفه، همیشه منتظر، که غایلهٔ او در چه حین خاتمه گیرد. چون او مُرد برادرش عمرولیث ادامهٔ طریق داد. در کنار نهضت اینان، علویان و اسماعیلیان قیام‌ها و زنگیان فتنه به‌پا نمودند[۲۵] تا بالاخره سال ۲۷۹ هـ. ق. معتمد مُرد و معتضد خلیفه شد، تعصّب مذهب رونقی بدیع یافت، کار ایرانیان وخیم‌تر گشت، چه حتّی ایّام خراج که در نوروز اعمال می‌شد به روزی دیگر تغییر نمود[۲۶]، عمرولیث در ایّام آخر این خلیفه اسیر شد و کار به خلافت مکتفی بالله کشید و این در سنهٔ ۲۸۹[۲۷] بود، مقارن این حوادث، مردی در شام به نبوّت قیام کرد[۲۸] که منکوب و مخذول شد. قیام قرامطه و علویان مجدّد رخ نمود که به‌نوعی ساکت شد[۲۹] و در ۲۹۵ هـ. ق. مکتفی مُرد و خلافت به المقتدر بالله رسید. او بر عده‌ای از شورشیان غلبه نمود و با ابتدای خلافت او قرن، سوّم خاتمه یافت، ۱۱ یا ۱۲ خلیفه در این قرن به خلافت آمدند[۳۰]، و در بغداد که دارالسلام و مدینةالسلام خوانده می‌شد و بلدهٔ امنیهٔ اسلام محسوب و از بدو تأسیسش کم از نیم قرن نمی‌گذشت، حکم راندند[۳۱]. بغداد را در قرن سوّم، غنا و ثروت غرق نمود، به‌قسمی که مورّخین، دنیای هزار و یک شبش خواندند[۳۲] ولی مورّخی می‌نگارد:

«دنیای هزار و یک شب که خلفا و وزرا و امرای آنها بام و دیوار آن را از طلا اندوده بودند با این مایهٔ ثَروت هر روز بیشتر در عیش و فسق و تجمل و گناه غرق می‌شد و هر روز بیشتر در خوابِ بی‌خبری فرومی‌رفت[۳۳]»، و در این میان، حال مردم نوعی دیگر بود، همان مورّخ می‌نویسد:

«اما زندگی همه جا در سهو و شادخواهی می‌گذشت کسی که دور از قصر خلیفه و امرای او به سر می‌برد یا بازار و کاروانسرای پرهیاهوی بازرگان، بغداد را در پس پشت می‌نهاد غالباً در مسجدی که در کنار راه خویش می‌دید عدّه‌ای را غرق در عبادت یا مشغول سماع حدیث می‌یافت و یا در کنار گورستان شهر کسانی را می‌دید که با جامهٔ درشت‌وژنده و چهرهٔ نزاروپژمرده به‌تلاوت قرآن‌وذکر خدامشغول بودند. پیشانی‌ها ازاثر سجود شبانه پینه‌بسته و لب‌ها ازتشنگی و گرسنگی‌روزه‌خشک شده این مردم‌به

غوغای بازاریان و هیاهوی لشکریان که یکی با ترازو پیمانه راه می‌زد و دیگری با زور سرنیزه بر خلق تعدّی می‌کرد، اعتنایی نداشتند[۳۴]».

جلوهٔ بغداد لااقلّ دوبار به کسوفِ وَبا مکسوف شد که آن‌طور که به‌تحریر آمده به روزی دوازده هزار نفس را به کام مرگ کشید[۳۵] و یک بار قحطیِ شدیدِ حاصل از کار سیاست و عداوت بین خلفا مشهود آمد که مورّخی می‌نگارد:

«در سال ۲۵۲ ه.ق. نرخ‌ها در بغداد و سامره چنان گران شد که قفیزی به صد درهم رسید و جنگ ادامه یافت و راه ورود خوار و بار بسته شد و قحطی پدید آمد»[۳۶].

آنچه در این قرن باید علاوه نمود نهضت ضدّ عرب بود که برخی آن را شعوبیه خواندند، و این‌طور تحریر نموده‌اند:

«نهضت شعوبیه در قرن سوّم هجری به‌نهایت درجه شدّت و بحران رسید. خلفای عباسی این عصر در تحت تأثیر فکر و زیر رایت حمایت ایرانیان بودند و با وجود این که خودشان جنساً عرب بودند در اثر معاشرت با ایرانیان تعصّبِ عربی را کم کرده بر تعصّب دینی افزودند...»[۳۷].

همو برای تمثیل ترقیم نموده:

«ظهور بابک خرمّدین را که فتنه‌های سخت بر پاکرد یکی از مظاهر نهضت ایرانیان بر ضدّ عرب و عربیت به تمام جهات باید دانست. خروج بابک از حدود سال ۲۰۱ ه.ق. در عهد مأمون تا سال ۲۲۱ ه.ق. در زمان معتصم طول کشید. بابک در مدّت بیست سال به ضبط بعضی بالغ بر ۲۵۵۰۰کس را بکشت و در حدود ۷۶۰۰کس را اسیر کرده بود. که افشین آنان را مستخلص نمود شورش مازیار در طبرستان که همچون فتنهٔ بابک از حوادث بسیار مهم ممالک اسلامی در قرن سوّم هجری می‌باشد نیز به‌درستی انگیختهٔ حس عداوت با عرب بود. داستان افشین که از وقایع دلکش تاریخ قرن سوّم هجری و عهد معتصم عبّاسی است کاملاً مربوط به دعوت‌های شعوبیه و تعصّب عجم بر ضدّ نژاد عرب بوده است...»[۳۸] که تفضیل وقایع را باید در کتب تاریخی جُست.

مشابه قیام اینان، منجر به تأسیس دو دولت شد که سراسر قرن سوّم را در برگرفت و حکومت دوّمی، اوّلی را تضعیف و دوره‌اش را تقلیل داد، اوّلی سلسلهٔ طاهریان و ثانوی، سلسلهٔ صفّاریان است. در وصف صفّاریان و تأثیر آن مورّخی می‌نگارد:

«تردیدی نیست که صفّاریان در نوزایی فرهنگ و ادب فارسی نوین در نیمهٔ دوّم

سدهٔ سوّم هجری / نهم میلادی سخت مؤثّر بوده‌اند»[۳۹] و در مورد طاهریان مورّخی دیگر می‌نویسد:

«در قرن سوّم هجری آفتاب اقبال دولت عباسی رو به حضیض نهاد. ایالات مهمّ تجزیه شده حکوماتِ جدیده، روی کار آمدند و اوّل خاندانی که تأسیس گردید خاندان طاهریه بوده است که به طاهر ذوالیمینین یکی از سرداران نامی مأمون منسوب می‌باشد. خاندان مزبور مدّت ۵۴ سال حکومت نموده و در سال ۲۵۹ هـ.ق. منقرض گردید. اگرچه افراد این خاندان دعوی استقلال نداشتند لیکن دارای نفوذ و اقتدار کامل بودند و تمام اسباب و لوازم استقلال در آنها جمع بود...»[۴۰].

این دو نهضت مکمّلی یافت و آن شورش زنج بود، مستشرقی می‌نویسد:

«سومین واقعهٔ بزرگ این دوره شورش عظیم زنج یا زنگیان (غلامانِ سیاهِ حَبَشی) است که نزدیک چهارده سال (۸۶۹ - ۸۸۳ م.) نهایت وحشت و اضطراب را برای پایتخت اسلام به‌وجود آوردند. محلّ وقوع و ظهور این انقلاب سرسخت که دیر زمانی باکامیابی توأم بود باطلاق‌های بین بصره و واسط است و رهبر این غلامان آفریقایی یک‌نفر ایرانی بود به‌نام علی‌بن محمّد از اهل وزرنین (نزدیک ری)...»[۴۱] باری اکثر اتّفاقات را مورخین ذکر نموده‌اند و باید بدان کتب مراجعه نمود. در حینی که در شرق بغداد چنین حوادثی در تکوین بود، در غرب آن، تا اسپانیا، حکومت مسلمین استوارتر می‌شد، در ابتدای این قرن عبدالرحمن اوسط به امارت رسید. فتنه و آشوب شهرِ تدمیر، و قحطی در اندلس، دورهٔ کم آشوب این امیر را شروع نمودند[۴۲] لیکن اهمّ مسایل، توسعهٔ حکومت اهل سلام در اروپا بود. بعد از او ابوعبدالله محمّد و سپس ابوالحکم بندربن‌محمّد و از آن پس ابومحمّدعبدالله بن محمّد امیران این خطّه محسوب می‌شدند که جمعاً قرنی، و آن هم قرن سوّم به حکومت نشستند[۴۳].

ب ـ شیعه:

فارغ از هیاهوی اهل سیاست، امّا مظلوم به‌دست اهل جور و عدوان، بیش از نیمی از همین قرن، منوّر به‌انوار لاتُطفی، ائمهٔ هُدیٰ بود. حضرت ثامن الأئمّه در ابتدای سدهٔ سوّم از اهل زمانه مفارقت جست، تاریخ وفاتش را ۲۰۳ هـ.ق. ضبط نموده‌اند[۴۴] و بعد، طلوع فجر هدایت از افق ابی‌جعفر محمّدبن علی‌الثانی شد، که در طفولیّت ثقل

بار امانت الٰهی و وحی ربّانی را به مصداق: و آتیناه الحکم صبیّاً[۴۵] بـر دوش گـرفت، انقطاع و زهد حضرتش بر عالمیان ظاهر و هویدا و از کرامات و حقوق الهیش در افواه ناس، موارد زیادی ضبط و درج شد[۴۶]، به‌قسمی که مأمون خلیفهٔ عصر، دختر خود را به تزویجش آورد تا بلکه از توجّه او به حق قدری بکاهد، که میسور و مقدور نگشت و چون در جوانی به سن ۲۵ سالگی در سنهٔ ۲۲۰ وفات یافت[۴۷]، ارشاد انام بریدِ تواناي عنصر رحمانی، حضرت هادی، مفوّض شد، استغنای حضرتش روحاً، در نزد هـمه جلوه‌گر گشت حتی خلیفه که قصد اهانتش داشت، جز به‌جواب «سیعلم الذین ظلموا ایّ منقلب ینقلبون»[۴۸] نایل نشد و از قدرت روحانیش در روایات نیز آحادی[۴۹] نقل است و وقتی که جنابش از زحمت خلق آسود و وفات یافت در سال ۲۵۴ امام حسن عسکری افاضات حقّ را، بر عوام‌الناس مبذول داشت، و به مدّت ۶ سال، حقایق قرآن را بر طالبین عنوان فرمود که در سال ۲۶۰، با فوت حضرتش، مسایل نوعی دیگر رخ نموده در جست‌وجوی فرزندش، خلیفه و اهل حکومت، ساعی شدند.

آنچه مسلّم است، در بـاب اهـمّیت تشیّع و خـاندان اهـل بـیت در هـمین قـرن کافی‌است استشهاد بدین حقایق نمود که پس از فوت و افول یازدهمین نجم و کوکب سماء عرفان بر خلق چه گذشت؟ تفرّق و تشتّت دسته‌ها و نفوس مردم که هر یک بر مظنّه‌ای مستمسک و معتقد گشتند و بر ۱۴ فرقه و مذهب متفرّق شدند خود حاکی از توجّه نفوس بر خاندان اهل عصمت و رجعت است[۵۰]، آیا ولیعهدی حضرت رضا به‌عهد مأمون خلیفه[۵۱]، و توجّه اکثرناس به ساحتِ اعزّ اقدسش و استفاضهٔ طبقات مختلف العقیدة از علوّ مقام علمیش[۵۲]، انجذاب سران متصوفّه به مغناطیس تقوی و ورع و انقطاعش[۵۳]، و یا اعجابی که از تصدّر امام نُهم به سنّ صباوت در اذهان کثیری از ناس به‌جا ماند، و توجّه و سرپرستی که مأمون خلیفه بر او تقدیم داشت که نه از جزم رعایت حقوق الهی بل از حزمِ اهل سیاست بود،[۵۴] تزویج دخت خـلیفه بـه هـمان علّت به امام جواد[۵۵]، و بحث کلامی که ابواب علم الهی بر این کودک چون تواند قرار گرفت که پس از امامتِ حضرتش منجر به تفرّق عقاید شد، و نیز آیا هنگامی که وفات امام جواد وقوع یافت و امام هادی در مدینه می‌زیست، دعوت متوکّل، حضرتش را، به بغداد و تحت نظارت بودن جنابش توسّط ریاکارانِ[۵۶] زمانه، و نسبت دادن امام هادی به امر خلافت که در نامه‌ای از متوکّل عباسی منعکس و موردِ بحث مردم می‌بوده[۵۷] و

با این همه تکریمی که، مضطراً، خلیفه و اهل بیتش رعایت می‌نمودند(۵۸) و نیز بالاخره از توجّه مکّاران سیاسی نسبت به فرزند عزیزش، امام حَسَنِ عسکری، و استغنای جنابش نیز از تشتّت فِرقی که بعد از وفات حضرتش پیش آمد(۵۹) و به‌طور کلی مسئلهٔ نیابت امام مهدی (ع) که قریب به ۷۰ سال موضوع تفکّر مردم گشت(۶۰) و حلاّجِ صوفی را نیز بنا بر قولی به این ورطه کشانیده که خود ادعای نیابت نموده(۶۱) و سپس شلمغانی و موضوعِ حادّش که به‌قتل او خاتمه یافت(۶۲) و آیا مباحثات کلامی که در همین قرن سوّم رو به اوج نهاد و اهل شیعه را در این باب عقیده‌ای بخصوص رواج گرفت(۶۳)، جملگی شواهدی انکارناپذیر نیست که می‌تواند این حقیقت را مستدل سازد که از جمله عقاید حاکمه بر قرن سوّم، آرای اهل تشیّع و شیوهٔ تفکّر خاندان اهل بیت است؟ و آیا کسی که در این قرن زندگی می‌نمود می‌توانست خود را به‌دور از هجوم این تأثیراتِ شدیدِ اعتقاداتِ اهل شیعه نگاه دارد؟ و این را جوابی است که تأمّل را سزاست و تعصّب را به‌آن راهی نیست. احتیاجی نیست تا گواهی مستشرق روسی و تحقیقات او در این زمینه نقل گردد(۶۴) که خود فصلی مُشبع در این خصوص است و مؤیّد این نظر را نیز اکثر مؤلّفین شیعی نیز ارائه داده‌اند(۶۵). اما لازم است تا از تحقیق لوئی ماسینیون[1] که در پی زندگی حلاّج نظری به قرن سوّم انداخته مقداری نقل شود. او می‌نویسد:

«تشیّع امامیه در دستِ سرانِ زبردست، خود به برگ برندهٔ درجه اوّلی بدل گردید که علیه حکومت به بازی می‌گرفتند(۶۶) هر گاه به نفع صاحب‌منصبان عرب یا ترک مورد بی‌لطفی قرار می‌گرفتند حق الّهی خاندان علی را عنوان می‌کردند و هر وقت، یکی از سران جمعیت به ویژه پیشوایی علوی دست به تغییر نظام اجتماعی می‌برد تا عدالت بیشتری را حکمروا سازد آنان با حکومت دست یکی کرده با او به مبارزه برمی‌خاستند محاکمهٔ حلاّج یکی از بهترین نمونه‌های همین سیاست اشرافی است که به خاطر انعطاف‌پذیری و روح پشتکار به‌خوبی ثابت می‌کند که کار جمعی از خواص و حتّی باید گفت کار یک خاندان بوده یعنی خاندان بنی‌نوبخت که وارثان پیروزمند اندیشهٔ برمکیان و پیشگامان حکومت آیندهٔ آل‌بویه بودند آنان اربابان بزرگ ایرانی

1 - Louis Massignon.

بودند... در طول سدهٔ سوّم هجری نوبخت‌زادگان نقشی برتر از همه در بازی اسرارآمیزی که مدّت بیست سال از ۲۶۰ تا ۲۸۰ میان شحنه خلیفه و هواداران امام دوازدهم (ع) شیعه، محمّدبن الحسن باخته می‌شد، داشتند حکومت عباسی گویا غالب بود ولی جرأت نکرد بر ضدّ یارانِ مقتدرِ بنونوبخت که قدرت کامل خود را در دربار حفظ کرده بودند بیشتر تن به مخاطره در دهد[(۶۷)].

ج - اسماعیلیه:

در نزدیکترین کتاب تاریخی که به شروع نهضت اسماعیلیه مربوط است[(۶۸)]، یعنی فرق الشیعه نوبختی، ضبط است[(۶۹)] که چون امام ششم جعفربن محمّد در سال ۱۴۸ درگذشت برای امامت، فِرَق عدیده‌ای تکوین یافت و از آن جمله برخی قایل به امامت اسماعیل یعنی پسر ارشدش که در زمان حیات پدر بزرگوارش مرده بود، شدند و عدّه‌ای دیگر به امامت محمّد، پسر همین اسماعیل و نوهٔ امام جعفر معتقد گشتند[(۷۰)]. نقطه شروع نهضت را اغلب مؤلّفین ملل و نحل همین[(۷۱)]، ضبط و در انگیزهٔ آن به بحث پرداخته‌اند[(۷۲)]. از این زمان تا حدوداً ۱۵۰ سال بعد که تقریباً، شامل تمام قرن سوّم می‌گردد نضج و تکوین قیام اسماعیلیه کامل شد که بالمآل در آخر قرن سوّم در سنه ۲۹۸ خلافت فاطمی در مصر تأسیس یافت.[(۷۳)] هانری کُربن[1] که تحقیقات عالیه در حکمت متعالیه شیعه نموده لزوماً به بحث درباره اسماعیلیه نشسته و دورهٔ فوق را دورهٔ برزخ نامیده‌ست عبارات او چنین است:

«جای بسی تأسّف است که از متون موجود که آیین نخستین اسماعیلیه نشان می‌دهد با دشواری بسیار می‌توان برزخ بین آن دوره و دورهٔ شکوهمند ظهور سلسله فاطمی راکه با جلوس عبدالله المهدی (۲۹۶ هجری[(۷۳)]) در قاهره آغاز شد و بر آن بود که آرزوی اسماعیلیان را در استقرار سلطنت الهی در روی زمین تحقق بخشد، تشخیص داد بین فوت امام محمّد پسر امام اسماعیل یا مؤسس سلسلهٔ فاطمیهٔ دورهٔ تاریک سه امام مستور وجود دارد (نباید مفهوم مستور را، با مفهوم غیبت امام دوازدهم که مورد اعتقاد فرقهٔ امامیّه اثناعشری است اشتباه کرد) فقط یادآوری می‌کنیم که‌بنا به

1 - Henry Corbin.

روایات اسماعیلیه امام احمد امام دوّم از امامان مستور که از حیث نسبت نتیجهٔ اسماعیل بوده‌است سرپرست تدوین‌کنندگان دانشنامهٔ اخوان الصّفا و مؤلّف رسالهٔ الجامعه بود که خلاصه‌ای از دائرةالمعارف مذکور در موضوع تعلیمات سرّی اسماعیلیان است[۷۴]».

اما نباید همین دوره را، بی‌اهمّیّت انگاشت که مورّخی دیگر این برهه را دورهٔ خروش و جوش و نهفتگی (ستر) از سه دوره استعلای اسماعیلیه بر شمرده است[۷۵] و محقّقی دیگر که به نام نیز محقّق است این دوره را «فترت» نامیده و اقوال متعدّده در این خصوص را نقل فرموده است[۷۶]. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام که منسوب به سید مرتضی‌بن داعی حسنی رازی[۷۷] است اسماعیلیان را یکی از چهار فرقه که دعویِ «شیعتگری» کنند، دانسته و مجملی از عقاید ایشان را چنین ضبط و درج نموده:

«اسماعیلیان و ایشان را باطنیّه خوانند و قرامطه و خرّمیه و سبعیّه و باتکیه و محمره، امّا باطنیّه از بهر آن خوانند که گویند که هر چیزی از قرآن و احادیث رسول را باطنی و ظاهری هست ظاهر به منزلت پوست و باطن به منزلت مغز، چون پوست بادام و مغزش، و این آیت را دلیل سازند له بابٌ باطنه فیه الرحمة و ظاهره من قِبلَه العذاب و گویند خدای تعالی نه موجود است و نه معدوم، نه زنده است و نه مرده، نه قادر و نه عاجز، نه عالم و نه جاهل، نه متکلّم و نه اخرس، نه بینا و نه کور نه شنوا و نه کر، و در جمله صفات او این معنی گویند بر این طریق که یاد کردیم و گویند معرفت خدای تعالی به‌قول معلّمی صادق حاصل شود و گویند عیسی پسر یوسف نجّار بود و آنچه در قرآن می‌گوید که عیسی را پدر نبود یعنی پدر تعلیمی نداشت که علم از او فرا گرفته باشد و او علم از نقیبان آموخته بود که در زمان وی بودند نه از معلّم صادق، و آنچه گفتند که عیسی مرده زنده می‌کرد، یعنی دل‌های مرده را به علم زنده می‌کرد و خلق را به‌راه راست می‌خواند و به امثال این ابطال جمله شرایع کنند و گویند هیچ از تکالیف ظاهر بر خلق واجب نیست و نماز عبارت بود از طاعتِ آنکه او را مولانا خوانند و زکوة عبارت بود از آنکه هر چه از مؤنت تو و عیال تو زیادت باشد بدو رسانی از بهر دعوتخانه، و گویند عبارت از بانگ نماز و قامت آن باشد که خلق را به‌طاعت مقتدای ایشان خوانی و روزه عبارت بود از آنچه او کند خاموش باشی و عیب از مولانا بر ایشان نطلبی و هر چه او کند از جملهٔ فواحش و زندقه حق شناسی و در هیچ حال

منکر او نباشی و چنان مطیع باشی که اگر فرماید خود را هلاک کن در حال خود را هلاک کنی، بی‌توقّف. و گویند حجّ عبارت بود از قصد نزد امام ایشان هر که را قدرت بود لازم باشد که به خدمت وی رود و او را بیند و همه محرّمات را حلال دارند و گویند محرّمات عبارت بود از قومی که ایشان را دشمن می‌باید داشتن، و از ایشان بیزار شدن و بر ایشان لعنت کردن، و گویند فرایض عبارت بود از قومی که موالاتِ ایشان واجب بود و گویند آنچه خدای گفت اذقال الشیطان للانسان اکفر، به شیطان عمر می‌خواهد و به انسان ابوبکر و گویند هر کجا در قرآن ذکر فرعون و هامان بود فرعون عمر بود و هامان ابوبکر و جمله قرآن و احادیث رسول بدین نوع تفسیر می‌کنند و خرّمدینیه ازیشان گویند، و این قوم به کوهستان بد باشند از بلاد آذربایجان، یکی را از ملوک ایشان به رسالت به‌خلق فرستاد پیش از اسلام نام او شروین بود و او بهتر و فاضلتر از محمّد و جمله انبیا و رسل بود.گویند وضو عبارت است از اساس دین که ایشان نهادند و نماز عبارت بود از ناطقی فصیح و بانگ و قامت عبارت بود از داعی که خلق را بدیشان خواند و گویند آنچه خدای می‌گوید «انّ الصّلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر» بدین صلوة ناطق می‌خواهد که خلق را نهی می‌کند، از بهر آنکه صلوة ظاهر فعل بود و نهی از فعل تصوّر نبندد و از فاعل جایز بود.

بدان که اوّل کسی که اظهار دعوت باطنیّه کرد مرزبان بن عبدالله میمون القدّاح از اهواز بود و زمان مأمون و حمدان قَرْمَط رئیس ایشان بود و داعی قرامطه و در عقب ظهور بدعت ایشان ظهور بدعت مرجیان بود و، باطنیه گویند امام هفت است: علی و حسن و حسین و زین‌العابدین و محمّد باقر و جعفر صادق و اسماعیل. و گویند اسماعیل زنده است و آخرالزّمان بازآید و مهدی او باشد و این قوم را اعتقاد به‌گور و قیامت و حشر و نشر و حجاب و بهشت و دوزخ نباشد و گویند حال آدمی مثل گیاه بود که خشک و ریزیده شود و هرگز آن را اعادت نبود و این معنی بر کسی ظاهر کنند که بر اعتقاد ایشان باشد و حکایت صفات باری و معرفتش به معلّم صادق بود و حال انبیاء و احکام قرآن و احادیث از بهر تخلیط ظاهر کنند تا خلق پندارند که ایشان بخدای و رسول و امام و قرآن اعتماد دارند.

بدان که عبدالله‌بن میمون قدّاح اهوازی که واضع کفر ایشان بود ملازم صادق علیه السّلام بودی و خدمت اسماعیل بن صادق کردی[۷۸] و چون اسماعیل بمرد او را

پسری بود نامش محمّد خدمت وی می‌کرد و چون ابودوانیق، صادق را زهر داد، ابن میمون قدّاح محمّد اسماعیل را برگرفت و به مصر شد و چون محمّد اسماعیل وفات یافت او راکنیزکی بود حامله، گویند قدّاح آن کنیزک را بکشت و کنیزک خود را به جای او بنشاند. چون کنیزکش بزائید پسری آورد او را زندقه بیاموزانید و گفت این، پسرِ محمّد اسماعیل است(۷۹). چون بزرگ شد گفت این امام است و قومی از فرزندان ملوک عجم تبع او شدند بدین تلبیس خلق بسیار گمراه شدند و جماعتی از نسل او ملوک مصر شدند و اسکندریّه و مغرب پس از آن دعاة در عالم پراکنده کردند و اوّل کسی که از ایشان به امارت بنشست مهدی بود، دیگر قایم بدین ترتیب تا زمان مستنصر حسن صبّاح قصد او کرد و اجازهٔ ازو بستد و این ملعون خلقی بسیار گمراه کرد بعد از آن ملوک مصر منقطع شدند و اتباع صبّاح تا زمان ما هنوز باقیند و ایشان را مُلکی و شوکتی عظیم است...»(۸۰).

از نفوذ اسماعیلیه، همین قدر کافی است که ذکر شد.

نویسنده و مورخ تاریخ کبیر، طبری نحریر، در وقایع سنه ۲۵۵ از ایشان ذکر نمود(۸۱)، و در قیام زنج که از قبل مذکور افتاد، آحادی از قرامطه شرکت کردند(۸۲)، حتّی قیام قرامطه خراسان به استقلال بیش از ۳۰ سال ادامه داشت. و نایره‌اش بحرین و لحساء را به سوختن گرفت، و قیامی مشابه همان، در سوریه بر پا ساخت.(۸۳) و این خود جدا از تاریخ اسماعیلیان مصر و برقراری حکومتشان می‌باشد. حتّی برخی بر این رفته‌اند که آنچه به‌نام رسایل اخوان الصفا در قرون بعد تألیف شد ناشی از تأثیر اسماعیلیان است(۸۴) و بیشتر از همه متصوّفان اسلامی در ایران از اسماعیلیان بهره و استفاضه نمودند ولی این نفوس تأثیر اسماعیلیه را در «نشر افکار آزاد در عالم اسلامی» که به‌منزلهٔ فتح البابی است اهمّ و اغلب داشتند(۸۵) چنانچه صریحاً نگاشتند: «ازین رو اشارةً گوییم که افکاری که داعیان اسماعیلیه میان طبقات مختلف مسلمانان و غیر مسلمانان نشر دادند زندگی ایشان را واژگونه کرد و چنان دگرگونی پدید آورد که آثار آن تا به امروز هم هنوز باقی است(۸۶)».

د ـ ترجمهٔ کُتُب:

از فنون کاملهٔ بالغهٔ رایجهٔ در قرن سوّم، ترجمهٔ کتب از زبان‌های مختلف به زبانِ

عربی است. برای این نهضت، ادوار قایل شده‌اند و از آن جمله دورهٔ اوّل، در اواسط قرن دوّم از خلافت منصور تا پایان خلافت هارون، در اواخر قرن دوّم، طول یافت[۸۷]. جورجیس طبیب، توفیق خدمت حاصل نمود. مجلّدات بسیاری ترجمه کرد و از آن جمله کتاب الکناش معروف‌تر گشت[۸۸]. محمّدبن ابراهیم الفزاری کتابی در نجوم از لسان هندی به لسان عربی آورد[۸۹] و در زمانِ هارون الرشید، یوحنّابن ماسویه، مؤیَّد بر ترجمهٔ کتبِ به‌غنیمت آورده شده گشت[۹۰]. ترجمهٔ کتاب اقلیدس بر دست توانای حجّاج بن یوسف بن مطر آغازیدن گرفت. نزد ایرانیان، ترجمان ابومحمّدبن المقفّع مقامی دیگر یافت ازیرا که او انتقال علوم ایرانی را به لسانِ صاحبانِ تمدّنِ جدید انجام داد و کلیلگ و دمنگ را از زبان پهلوی به عربی ترجمه نمود که هنوز از حلاوتش جان نشئهٔ تازه گیرد. «خدای نامهٔ» فارسی ترجمه شد و نامش سیرملوک العجم گشت، او خود نیز تألیفاتِ زیادی نمود که «الدرة الیتیمة فی طاعة الملوک» از جملهٔ آن کتب است[۹۱]. ید قادرش که به‌فرمان عقل و سر تحریر می‌نمود نهایتاً چون سر از دست داد، از نوشتن معاف گشت[۹۱]. ابویحیی البطریق، به‌همان مدّت، کتاب الروابیع را ترجمه نمود که یک اثر احکام نجومی از بطلیموس بود[۹۲] که در زمان خود به تفسیر عُمربن قرّخان مُحشّیٰ گشت[۹۳]. با وجودِ مأمون، آغاز قرن سوّم، دوّمین دورهٔ نهضت ترجمه هیأتی دیگر یافت که در وصفش نوشته‌اند:

«این دوره مهمترین دورهٔ ترجمه و توجّه به‌علوم و نقل و تدوین آن‌ها بود و مترجمان و علمای بزرگ از نژادهای مختلف در نهضتی که مأمون پدید آورد شرکت کردند و تا چندی بعد از او بدین نهضت ادامه دادند این دوره از آغاز قرن سوّم شروع شد و چون تربیت‌یافتگان این دوره غالباً خاندان‌هایی از مترجمان و ناقلان و علما تشکیل دادند و اکثراً شاگردانی می‌پروراندند که مدّتی بعد از ایشان به امر ترجمه و نقل و تدوین علوم اشتغال داشتند که دورهٔ دوّم تا اواخر قرن چهارم امتداد یافت از مترجمان بزرگ قرن سوّم مشاهیری مانند یوحنابن‌البطریق و الحجاج بن مطرو قسطابن لوقا البعلبکی و عبدالمسیح‌بن ناعمة الحمصی و حنین‌بن اسحق و اسحق‌بن حنین و ثابت‌بن قرةالصابی الحرانی و حبیش الاعسم را نام می‌توان برد[۹۴]».

معروف‌ترین اینان، حنین بن اسحاق العبادی متوّفیٰ در ۲۵۹ هـ.ق. است، او شاگردان مبرز و عالِم تربیت نمود، عضویّت «دارالحکمة» یافت که به ریاست آن نیز

منتخب گشت. با اهتمام او آثاری از جالینوس، بقراط، بطلیموس و اوقلیدس و ارسطو ترجمه شد، صورتی از اسامی کتب مورد ترجمهٔ او موجود است[۹۵] که در طبّ و فلسفه و حکمت و دیگر مقولات معنون گشته است[۹۶]. از ابناء او دو نفر داود و اسحق بر طریق پدر، از پدر تلمّذ یافته به فنون ترجمه، کتبی از لسان یونان به عربی برگرداندند که اکثر مضامین فلسفی و حِکَمی داشت[۹۷]. این خاندان همگی مترجم بودند. دیگر از خاندان مترجمین، خاندان نوبخت است که در قرن دوّم و سوّم به امر ترجمه اشتغال داشتند[۹۸]. از اشهر مترجمین آن دوره یوحنابن ماسویه است که در ۲۴۳ ه.ق. وفات یافت[۹۹] و بر شغل خود که طبابت بود کتب عدیده‌ای به‌ترجمه آورد، ابن‌البطریق متوّفیٰ به ۲۱۸ مترجم کتب فلسفی و طبّی، آثار طیماوسِ افلاطون، کتاب السما و العالمِ ارسطو و کتاب الحیوانِ همو را به ترجمه آورد[۱۰۰]. دیگر قسطابن لوقا البعلبکی که به عقیده نفوسی کم از حنین بن اسحاق نداشت، کتب وفیره ترجمه نمود که از آن جمله «الکون و الفساد و کتاب السّماع الطبیعیِ» ارسطو و ترجمهٔ تفسیر الاسکندر الافریدوسی و نیز کتاب «آراءالطبیعة» فلوطرخس می‌باشد[۱۰۱].

از دیگر مترجمین این دوره حبیش بن الحَسَن الاعسم الدمشقی و عیسی‌بن یحیی‌بن ابراهیم الناقل می‌باشند. حجاج‌بن یوسف‌بن مطر مترجم و مفسّر المجسطی و نیز اصول الهندسه اقلیدس و کتاب المرآة ارسطو گشت. سرجیس الرأسی کتب طبّی را ترجمه نمود. ثابت‌بن قرة الحرانی اکثر کتب ارسطو را ترجمه کرد و خاندانی دیگر از مترجمین را از خود باقی گذاشت[۱۰۲]. آنچه اینان و دیگر مترجمین از خود نمودند، آشنایی علمای اسلامی در قرن سوّم با کاخ بزرگ و وسیعِ علوم رایجهٔ زمان خود بود. آثار ارسطو و افلاطون در زمینهٔ منطق و فلسفه و طبّ و آثار دیگر فلاسفه یونان و علمای آن خطّه در دسترس اهل دانش قرار گرفت و از آن جمله اثولوجیا است که حجاج‌بن مطرو ابن ناعمه به‌عربی آوردند و کندی نیز بر او تفسیر نوشت[۱۰۳] در این خصوص یکی از محقّقین می‌نویسد:

«مدّت زمانی نگذشت که در ۲۱۹ هجری یا ۸۳۵ میلادی مردی مسیحی از مردم حِمص به نام عبدالمسیح بن عبدالله ناعمه الحمصی کتاب مجعول دیگری به نام الهیّات ارسطو را ترجمه کرد که در واقع خلاصه‌ای از شرح انئاد افلوطین است»[۱۰۴].

این کتاب یعنی اثولوجیا تا این اواخر به‌نام ارسطو نزد مشاهیر اسلامی معروف و

مرجع بود[۱۰۵] و این اواخر همین متن ترجمه به‌روش صحیح چاپ و تکثیر شد[۱۰۶].
در باب نفوذ عقاید افلوطین که با ترجمه اثولوجیا در نزد مسلمین اشاعه یافته نفوس بسیاری مطلب نگاشته‌اند[۱۰۷]. آنچه در این مختصر اشاره می‌شود این است که واضح گردد علما و حکمای اسلامی در قرن سوّم با عقاید اشراقی حکمای ایرانی و مشّایی ارسطو و عقاید افلاطون و افکار عمیقه افلوطین آشنا بودند، مراوده داشتند و مباحثه نمودند و مطالب بسیاری نیز بر این میراث افزودند.

ه ـ فلسفه و حکمت:

جابربن حیان را نفوسی که اغلب بر مذهب تشیع بوده‌اند اوّلین فیلسوف عَرَب و حکیم اسلامی خوانده‌اند. از شخصیّت و حیات و آثار او مطّلعین، اخبار موثّق به‌دست نداده‌اند جز آن‌که احتمالاً به سال‌های ۱۰۳ تا ۲۰۰ هجری می‌زیسته و در حلقهٔ درس امام جعفر صادق حاضر می‌شده و کثیرالآثار بوده‌است و عدد تألیفاتش را به سه هزار رسانده‌اند[۱۰۸] ولی اغلب او را کیمیاگر و داروگر دانسته‌اند[۱۰۹].

اما به‌حق اوّلین فیلسوف اسلامی، فیلسوف العرب، ابویوسف یعقوب‌بن اسحاق کندی بود و به گمان برخی در حدود سنوات ۱۸۵ تا ۲۵۲ می‌زیست که نیمی از قرن سوّم است. محلِّ اکتسابِ علوم و توطنش را بغداد اعلام نموده‌اند[۱۱۰]. تعداد آثار او شاید دلیل بر علوّ مقامش در فلسفه باشد[۱۱۱]. اندیشهٔ ارسطو و افلاطون را بسط و توسعه داد و برشِیَمِ آنان مشی نمود، فلسفه را شناختِ حقیقتِ اشیا در حدِّ توانایی انسان تعریف کرد و بر دو شاخهٔ نظری و عملی مبوّب ساخت اولی را شامل طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه و دومی را منحصر به اخلاقیّات و اقتصادیّات و سیاسیّات دانست[۱۱۲]. او را با معتزله ارتباط و مباحثه بود، ولی نمی‌توان او را از آنان محسوب کرد[۱۱۳]. بر توافق میان فلسفه و دین همّت گماشت از جهتی قایل به اقوال منطقیون شد و دین را تا مرتبه فلسفه تنزّل داد و از طرفی دین را بالاتر از فلسفه شمرد، زیرا که دین را علمی آلهی که به وسیله پیامبر معروف می‌گردد، دانست[۱۱۴]. در الهیّات بحث درباره وجود خدا را از طریق علّت و معلول روا داشت و سه برهان بر این قضیه جاری ساخت[۱۱۵]. بر اوصاف خدا که از اهمّ مسایل عصر خود بود مایل به طریق معتزله گشت و واحد را از اوصاف خاصّ اخصّ حضرت باری تعیین نمود[۱۱۶]. در

طبیعیّات، طریق وسط را از طرق منسوب به افلاطون و ارسطو برگزید. عالم را به دو قسمت مادون فلک قمر و آنچه از فلک قمر تا منتهای عالم است تجزیه کرد(۱۱۷)، امّا در مسئلهٔ حدوث عالم چون سایر متکلّمین، بر خلاف ارسطو دلایل اقامه نمود(۱۱۸)، نفس را نوری از انوار حق دانست که ادراکش، مستحیل بوده و یا خود در این خصوص عقیده‌ای ابراز ننمود(۱۱۹). نفس را دارای سه قوّهٔ عاقله (ناطقه)، غضبیّه و شهوّیه در نظر آورد که کمال انسانی به تفکّر و لذّات عقلی حاصل گردد. بر خلاف اسکندر افریدوسی که به سه عقل مادی، بالملکه و بالفعل معتقد، و مغایر با ارسطو که به دو عقل بالقوّه و بالفعل قایل بود، الکندی به چهار عقل، عقل بالفعل، عقل «بالقُوّه و هوالنّفس» و عقلی که از قوه به فعل در نفس حاصل آید و عقلی که عقل دوّم‌خوانندش، اعتقاد یافت(۱۲۰). نفوذ عقاید افلوطین را در آثار او با توجّه به کتاب اثولوجیا محرز یافته‌اند(۱۲۱). و عقاید او را در سایر فلاسفه اسلامی بعد از او نافذ دانسته‌اند(۱۲۲).

مقارن فوت الکندی، یعنی سنه ۲۵۸ ابونصر فارابی تولّد یافت و به سال ۳۳۹ درگذشت که دو دورهٔ مهمّ زندگی او را شامل می‌شود، اوّلی مربوط به نیمه دوّم قرن سوّم است که دوران تحصیل و مطالعات و استفاضهٔ او است و دورهٔ دوّم که در قرن چهارم و ایّام کهولت و پختگیِ عقاید و افاضاتِ او می‌باشد. معلّم ثانیش خواندند(۱۲۲). در شرح عقاید و افکار او کافی است به منابع و مآخذ معتبر و آثار خود او توجّه کرد(۱۲۳) که در این مختصر مقدور و میّسر نیست اما نوشته‌اند که:

«این فیلسوف بزرگ عمیقاً مذهبی و صوفی‌منش بود و با ساده‌ترین وضع می‌زیست حتّی جامهٔ صوفیان در بر می‌کرد و طبیعتی داشت اصولاً متأمّل و متعمّق و خویش را از کامرانی و تعیّش به دور می‌داشت اما علاقه‌مند بود که در حلقه‌های موسیقی شرکت جوید»(۱۲۴).

از این جا است که، رایحه اصطلاحات و لغات تصوّف راکه در آثارش پراکنده است استشمام نموده‌اند(۱۲۵) و عقاید افلوطین را در آثار او نیز یافته‌اند(۱۲۶). در نیمهٔ دوّم همین قرنِ سوّم، محمّدبن زکریای رازی می‌زیست به سال ۲۵۱ تولّد یافت وفاتش را در بین سنوات ۳۱۳ تا ۳۲۰ ذکر نموده‌اند(۱۲۷). جنابش را مخالف عقاید رایجه‌ایّام خود دیده‌اند(۱۲۸). در تحصیل علوم بالاخصّ در طب و فلسفه مرارت و تعب فراوان بر خود هموار نمود(۱۲۹) در مورد رازی و عقاید او نوشته‌اند: «افکاروعقاید عمیق علمی و

فلسفی رازی بـا افکـار مسـلمانان اعـم از مـعتزلی و اشـعری و شـیعی اسـماعیلی و اثناعشری قابل انطباق نبود از این جهت مورد اعتراض شدید قرار گرفت و در حیات خود مخالفان بسیاری پیدا کرد»[۱۳۰].

رئیس معتزلهٔ بغدادِ معاصر با وی بر کتاب العلم الالهیِ او ردّ نوشت اما به جوابی از او نایل نشد. ابوالحسن شهیدبن الحسین البلخی فیلسوف متکلم و شـاعر مـعروف مناظراتی با رازی داشت، ابوحاتمِ رازی از داعیان اسماعیلی در کتاب اعلام‌النبوة ردّ رازی نمود. مناظرات ابوحاتم رازی و محمّدبن‌زکریا معروف است، خود رازی نیز به ردّ پرداخته، عقاید جاحظ معروف را در مسئلهٔ طبّی، طبیب سـرخسـی را در مسـئلهٔ دیگرِ طبّی، و احمدبن سهل المجمعی را در مطلبی فلسفی، الکندی فیلسوف العرب را در مسئلهٔ کیمیا، محمّدبن اللیث الرسائلی را در همین مورد، و سیسن ثنوی مانوی را مردود نمود[۱۳۱]. قریب به ۱۸۰ مجلّد تألیف به نام او ضبط است[۱۳۲]. ناصرخسرو و ابن حزم اندلسی و ابن میمون، فخر رازی مرزوقی و نجم‌الدین کاتبی، هر یک تا قرون بعد بر عقاید او حمله بردند که خود دلیلی بر اهمّیت عقاید اوست[۱۳۳]. شـدت ایـن مباحثات و مجادلات حاکی از تفنّن و تعمّق و تصفّح مسلمین قـرن سـوّم در عـلوم حکمی و عقلی، نقلی و علمی است بنابر ضبط ابوریحان بیرونی، رازی، بر اصـلیّت عقل تأکید و اعتقاد به قدمای خمسه را ترویج و نیز در طبابت به روش مشاهده و تجربه، تصریح و ایمان بـه خـدا را تأیـید مـی‌نمود. وجـود انـبیا و مـرسلین و مـصطفین را لازم نمی‌دانست[۱۳۴] مآلاً باید داوری یکی از مطلّعین را در این خصوص نقل نمود که:

«محمّد زکریای رازی یک نظام منسجم فلسفی نداشت اما در مقایسه با عصری که در آن می‌زیست او را باید نیرومندترین و به اصطلاح آزادانـدیش‌ترین مـتفکران در اسلام و شاید در تمام تاریخ تفکّر بشری به حساب آورد او یک راسیونالیست محض (قایل به اصالت عقل) بود و به قدرت عقل بی‌نهایت اعتماد و اطمینان داشت و از هر نوع پیش‌داوری به دور و در اظهار عقاید خود پر جرأت بود و به انسانیّت و پیشرفت و به خدای حکیم ایمان داشت ولی دیگر به دینی اعتقاد نداشت»[۱۳۵].

از معاصرین رازی و از تلامذهٔ الکندی باید ابوالعباس سرخسی را یاد نمود که بـه فرمان خلیفه مقتول شد امّا ذکرش در تاریخ تفکّر اسلامی معروف گشت. بیش از ۵۰ کتاب در فنون ادبی و فلسفی و طبّی از او باقی است یا به عبارت اصحّ از او به ثـبت

رسیده است. مترجمان حال او نگاشته‌اند که علمش بیشتر از عقلش بوده و منسوب بدو کرده‌اند که کریمهٔ لطیفهٔ: «والشَّجَرة الملعونة فی القرآن» را در حق بنی‌امیّه صادق دانسته است[۱۳۶]. دیگر از معاصرین این قرن، ابوزیداحمدبن سهل بلخی نزد الکندی تلمّذ نمود در اغلب علوم عصر خود تبحّر یافت و در سنهٔ ۳۲۲ وفات کرد. وی جامع حکمت و شریعت بود و بر این قصد اهتمام نمود. کیمیا را بیهوده می‌دانست و اشعاری از او نیز نقل و ضبط می‌باشد[۱۳۷].

و - علوم دیگر:

در داوری راجع به قرن سوّم یکی از مطلّعین می‌نگارد:

«قرن نُهم میلادی و به عبارتی دیگر قرن سوّم هجری از لحاظ تاریخی و ارزش معنوی عظیمی که در آن وجود داشت یک قرن مسلمان بود مسلمانان واصفان و بنیانگذاران واقعی تمدن در آن قرن به شمار می‌آمدند و کوشش‌های آن‌ها در تمام زمینه‌ها عالی و شگفت بود[۱۳۸]».

در این میان آنچه می‌توان ذکر نمود این است که در جغرافیا، ثابت قُرَّه اولین کتاب جغرافیای از تألیفات بطلمیوس را ترجمه نمود[۱۳۹]. در همین زمینه یعقوبی «کتاب البلدان» را ترقیم نمود. ابن خردادبه «المسالک و الممالک» نوشت. جیهانی تألیفی داشت که از دست رفت و توسّط ابن الفقیه بعدها تجدید تحریر یافت و قبل از او قدّامه کتاب الخراج را نگاشت(۱۴۰).

او جمله عقایدِ جالبِ اینان کرویّت زمین بود در این خصوص ابن خردادبه می‌نگارد:

«زمین چون کره مدور است و در جوف فلک چون قرار گرفتن زردهٔ تخم‌مرغ در تخم‌مرغ واقع شده است» و ابن‌رُسته نیز بهمین مضمون آورده «خدای، عزّ و جلّ فلک را چون کرهٔ دوّار اجوفی آفرید زمین نیز کروی ست و در جوف فلک جای داد»[۱۴۱] و بر این گفتار دلایل اقامه نمودند. در ریاضی، نام محمّدبن مُوسای خوارزمی دُرَخشیدن گرفت، مُقیم بغداد بود او کتاب «وصایا فی الجبر و المقابلة» را تصنیف نمود، جبر را مستقلّ از حساب به‌شمار آورد، برای حلّ معادلات درجهٔ دوّم راهِ هندسیِ ابتکاری ایجاد نمود و کتابی در حساب تصنیف کرد که تحت عنوان الگوریتمی[1] »

1 - Algorithm.

(همان الخوارزمی) بعدها ترجمه شد و در اروپا منتشر گشت. سپس لگاریتم[1] از همین نام نشأت یافت[(۱۴۲)]. ابناءِ موسی‌بن شاکر یعنی محمّد، احمدوحسن، درجهٔ کمال در علوم یافتند. اوّلی در هندسه و نجوم و دوّمی در مکانیک و سوّمی در هندسه تخصّص یافت[(۱۴۳)]. این همه حاکی از پیشرفت عظیم مسلمین در این علوم بود واعجاب همه را برانگیخت. محمّد الفزاری، مطالعهٔ در علم نجوم را آغاز نمود، یعقوبُ‌بنُ طارق از مآخذ هندی، این مطالعات را توسعه داد و در قرن سوّم به اوج رسید. حبش الحاسب زیج مأمونی را ترتیب داد. ابومعشر احکام نجومی نوشت و الفرغانی کتاب معروف «فی الحرکات السّماویة و جوامع علم النُّجُوم» را از خود باقی گذاشت[(۱۴۴)]. احمدبن عبدالله مروزی دربارهٔ خورشید مطالعه نمود و روابط مثلثاتی‌را تکمیل نمود[(۱۴۵)] و ابوالعباس فضل‌بن حاتم نی‌ریزی، از نوابغ ریاضی جهان،مطالعات خاصّ در قوس قزح نمود[(۱۴۶)]. ماشاءالله بن أثَری، دانشمند یهودی نیز عقاید تحسین‌آمیز در باب خورشید ارائه نمود که در عهد رنسانس معروف اروپائیان شد[(۱۴۷)]. محمّدبن جابربتّانی به رصد افلاک پرداخت[(۱۴۸)] که یکی از مستشرقین در همین مورد می‌نویسد:

«کمتر کتابی است که به اندازهٔ کتاب بتّانی مورد ستایش قرار گرفته باشد»[(۱۴۹)].

از ترجمه‌های کتب بتّانی در قرون عدیده، توسّطِ ملل دیگر، فهارسی تهیّه گشته است[(۱۵۰)]. از تأثیر علمِ نجومِ مسلمین در همین قرن، هنوز می‌توان مطالبی ردیابی کرد. دانتورن[2] در قرن هجدهم از آثار بتانی درخصوص نجوم و رجیومانتوس از دیگر آثارش در باب مثلثات در قرن ۱۵ اخذ افکار نموده‌اند. از تأثیر و تأثر نجومِ‌مسلمین، سارتن[3]، بروکلمان[4]، نالینو[5] و دُوو[6] هر یک، مطالبی را نگاشته‌اند.[(۱۵۱)]

اما در شیمی که با نام جابر حیّان که قبلاً مذکور گشت[(۱۵۲)] مطالعات کلّی توسط افراد مختلفی انجام می‌شد یکی از اینان عارفی بنام ذوالنُّون مصری است که مطالعاتی‌در باب شیمی نمود، به‌طوری که او را یک «عارف شیمیست» نوشته‌اند[(۱۵۳)]. امّا درخصوص پزشکی و طبابت بزرگ‌ترین خَدَمات مسلمین در این باب است، در قرن سوّم علاوه بر هِمَم و مساعی مترجمین عربْ زبان و غیرُهُم که قبلاً نکات مختصری در این باب گفته شد، باید از

---

1 - Logarithm.
2 - Dunthorn.
3 - George Sarton.
4 - C. Brockelmann.
5 - Corlo Alfonso Nallino.
6 - Baron Carra De Vavx.

نخستین اثر طبّی که در همین قرن تدوین شد، یاد کرد که کتاب «فردوس الحکمة» اثری از علی‌بن ربان طبری استاد رازی می‌باشد که عقایدش از تعلیمات بقراط و جالینوس و ابن ماسویه و حنین اقتباس گشته بود.[۱۵۴] و مطالعات بالینی رازی حتّی تا مغرب‌زمین مَأخذ عمده بود[۱۵۵] اعمدهٔ بیمارستان‌های عدیده تحکیم و تأسیس شد. اهمّیّت پزشکی زمانی معلوم می‌گردد که چون مقتدر خلیفه عباسی در اوایل قرن چهارم خواست هشتصد تن پزشکان بغداد را آزمایش کند، ثابت‌بن قرّه را بدین امر منتصب داشت و لزوم ندارد تا ذکر گردد که تعداد این اطّبا به‌قسمی است که تذکره‌نویسان در ترجمان اینان کُتُب مخصوصی مرقوم نموده‌اند: تاریخ الاطباء و طبقات الاطباء از این جمله است[۱۵۶].

همگام با اینان، ابن وحشیّة «الفلاحة النبطیّه» را تنظیم نمود و بر اطّلاعات کشاورزی و اعتقادات خُرافیِ ایّامِ جاهلیّت و بت‌پرستی مطالبی را تبویب نمود[۱۵۷]. دینوری کتابی در باب گیاهان تحریر کرد که قطعاتی از آن چاپ و توزیع شده‌است.[۱۵۸] از جمله افرادِ دانشمند این دوره که نامش به مَمَر قرون و اعصار باقی‌است جاحظ است که در سال ۲۵۵ ه‍.ق. توسّط یاران دیرینش - یعنی کتابها که بر رویش ریختند خفه شد[۱۵۹]. او در اصول علمی و مطالب علمی که بعدها در جهان عنوان به‌بحث و نظر پرداخت و در آثار خود از قبیل کتاب «البیان و التبیین» و «کتاب الحیوان» و دیگر کتب خود در مسائلی نظیر تکامل، روانشناسیِ حیوان، فاضلانه تحقیق و تدبّر نمود[۱۶۰].

فهرست آثار او که اخیراً تهیه شده به بیش از ۶۴ تألیف او اشاره دارد[۱۶۱] چنانچه از قبل مذکور گشت در تاریخ نگاری، دو مورّخ عالی‌قدر ظاهر شدند یکی از مطّلعین می‌نویسد:

«تألیف تواریخ عمومی که قدیمترین نمونهٔ موجود آن تاریخ الیعقوبی است از ابن واضح، یک مورّخ شیعه، بی‌شک یک شاهکار بزرگ مسلمین است در تاریخ‌نویسی. کتاب عظیم طبری که شکل وقایع‌نامه دارد یک دائرةالمعارف تاریخی است آکنده از معلومات و اطّلاعات سودمند و گوناگون[۱۶۲]».

علاوه بر اینان دینوری نیز تاریخ عمومی نگاشت که حاوی نظرات ایرانیان بود[۱۶۳]. ابن قتیبه مُتَوفی به سال ۲۷۰ ه‍، علاوه بر کُتُب تاریخی، در شعر و ادب و فقه و حدیث و نحو تالیفات‌کثیری داشت[۱۶۴]، فتوح البلدان و انساب الاشراف البلاذری نیز

بهمین دوره منسوب است[۱۶۵]. ملازم این نفوس، برخی به ملل و نحل و عقاید ایشان توجّه نمودند. عبدالله‌بن اسمعیل هاشمی رساله‌ای در طعن و ایراد بر انجیل نگاشت که مخاطب آن عبدالمسیح ابن اسحاق کندی می‌باشد ولی به جواب جالبی از کندی نائل شد. ابن طبری در تألیفی اشاره به اثبات نبوّت عامّهٔ حضرت محمّد در تورات می‌کند. این همه حاکی از تبحّر و تعمّق مسلمینِ این قرن به تاریخ ادیان و استقصاء و استفاده از کتب آسمانی قبل از اسلام می‌باشد[۱۶۶]. حتّی عقاید زندقه نیز در این میان جای طرح یافت. ابن‌الرّاوندی (متوفی ۲۴۵ هـ یا ۲۵۰ هـ) بنا به قول یکی از مطلعین:

«قائل به قدم مادهِ بوده است و عالم را محتاج صانع نمی‌شمرده است به علاوه در طی رسالات خویش هم به انکار نبوت پرداخته و هم به انکار معاد و وعید[۱۶۷]...».

عقاید ادیان باطله - حتّی مانویه نیز - مورد توجّه بوده است[۱۶۸]، سعی مسلمین درکنار این مجادلات، به تعلیم و تربیت، خود فصلی دیگر خواهد، در آثار جاحظ و دیگران نکات مهمّی در این خصوص موجود است[۱۶۹]. از حکایات صحیحِ منقولِ در تواریخِ عهد مأمون به وجود موسیقی‌دانان مشهور از قبیل ابراهیم موصلی و پسرش و زریاب هم‌عصر او می‌توان پی‌برد که نشانهٔ توجّه مسلمانان به علم موسیقی است که البته از این علم نهی شده‌بودند. نتیجهٔ این توجّه کتاب «الأغانی» ابوالفرج اصفهانی و «کتاب کبیر» فارابی می‌باشد[۱۷۰]. در فنون شعر و ادب، علاوه بر جاحظ که استحکام آثار او مقبول عامّ و خاصّ شد، در ابتدای این قرن باید از ابوالعتاهیه نام برد که به سال ۲۱۰ وفات یافت و در اواخر عمر به سرودن اشعار زهدیّه پرداخت. سرودهٔ اوست:

«لو یستطیع الناس من اجلاله لخدوا لدحرالوجوه نعالاً»[۱۷۱]

مسلم‌بن الولید پیشوای شعر مصنوع و همزمان با او حسین بنُ الضَّحاک که بعد از او به سال ۲۵۰ وفات یافته از اَشْهُر شُعَرای این قرن محسوبند. یکی از خصوصیات اشعار عربیه در این دوره این است:

«... و در قرن نُهم میلادی (سوّم هجری) دورهٔ تازه‌ای آغاز شد. دورهٔ بازگشت چه در زندگی اجتماعی و چه در علم و ادب، در زندگی اجتماعی مردم آن ظواهر پر جنجال را به یکسو نهادند و به واقعیّت زندگی پرداختند. سنن دینی در برابر اباحیگری که در همه جا شیوع یافته بود به مقاومت برخاست. غوغای تجاهُر به فسق و باده‌گساری و لاابالیگری و کامجوئی فروکش کرد. مکتب لذت‌جویی کاسد شد و لهو و

لعب یا به اعتدال گرایید یا اگر در حد اسراف بود به پردهٔ اختفا پناه برد[۱۷۲].

از اساطین اشعار عرب، ابو تمّام مُتوَّفیٰ به سال ۲۲۸ ه می‌باشد. از اشراف بود و عهده‌دار دیوان رسایل خلیفه شد. کُتُب عدیده در فنون ادب نوشته و دیوان او مطبوع گشته است. همدورهٔ او - دعبل الخزاعی - مرد منتقم و هجوگوی عرب که به سال ۲۴۶ ه فوت نمود صاحب اشعار مشهور می‌باشد. بحتری ابوعباده ولیدبن عبیدبن یحیی، متوفی به سال ۲۸۴ ه، صاحب دیوان «سلاسل الذهب» و نیز یکی از شعرای عرب این قرن می‌باشد. کتاب الحماسهٔ او طبع و نشر یافته است. ابن‌الرّومی که در ۲۸۳ ه مُرد، نَسَب ایرانی دارد، اگرچه از شعرای عَرَبْ لسان یاد شده است، از علاقهٔ او به دنیا گفته‌اند ولی به علّت عدم علاقهٔ دنیا به او جز قلیلی از حیات او و دیوانی از اشعارش چیزی، بیش به مِتأخرَین نرسیده است و بخلاف او ابن المعتزّ که در ۲۹۶ ه درگذشت، در نهایت تنعّم و تعیّش زیست چه که از ابناء خلیفه بود[۱۷۳]. از اشعارشاعر عَرَبْ نژاد شیعی ابومحمّد عبدالسّلام ابن رغبان مشهور به دیک الجن، مرثیّات او در فاجعهٔ ارض طف و قیام اُولِی الامر حضرت سیدالشهدا - معروف است و در سال ۲۳۵ ه وفات یافت[۱۷۴]. و ادوارد براون[۱] او را جزو شعوبیونِ معروف شام ذکر کرده است[۱۷۵]. مقارنِ زندگی شعرای عرب، برخی قرن سوّم را آغاز جلوهٔ ادبیات فارسی نامیده‌اند[۱۷۶] و از شعرای این قرن، حنظلهٔ بادغیسی می‌باشد که شعر معروف زیر از اوست:

مهتری گر به کام شیر در است — شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و ناز و نعمت و جاه — یا چو مردانت مرگ روباروی[۱۷۷]

علاوه بر او شاعران دیگری: به مثل محمود ورّاق هروی (۲۲۱ ه). محمّدبن وصیف سکزی (معاصر یعقوب)، پیروز مشرقی (متوفی ۲۸۳) بوسلیک گرگانی (معاصر عمرولیث)، مسعودی مروزی «صاحب نخستین شاهنامهٔ منظوم پیش از فردوسی» می‌باشند[۱۷۸]. در پایان این قرن، نیمهٔ اوّل زندگی رودکی بزرگ قرار دارد. از اشعار مشهور وی است:

بوی جوی مولیان آید همی — یاد یار مهربان آید همی......»[۱۷۹]

در تفصیل زندگانی اوکتابی تدوین شده‌است[۱۸۰]. امابه‌طورکلّی بنابه اقرارهمگان، آثار

1 - Edward. G. Browne.

قابل تعمّق از این شُعرا باقی نمانده تا به‌توان کیفیّت اشعار و جَهاتِ عدیدهٔ آن را بررسی کرد[۱۸۱]. اگرچه در دست نبودن آثار این شعرا دلیل بر بی‌اهمّیتی شعر در قرن سوّم نمی‌باشد. علاوه بر شعر، فنون ادبی، نظیر نحو و لُغَت مورد تحقیق و تدقیق واقع شد. بعد از سیبویه، طبقهٔ چهارم نحویّون آغاز می‌شود که در آن طبقه یزیدی، قطرب، اخفش اوسط، ابوزید انصاری، اصمعی، ابن السلام و در طبقهٔ پنجم، جرمی، توزی، مازنی، زیادی، ریاشی، ابوحاتم سجستانی و بالاخره در طبقه ششم، مبرد، خاتمِ مجتهدین در نحو قرار دارند. اینان از نحویّون مکتبِ بصری بودند و در مقابل از نحویون مکتب کوفی چنین می‌توان نام بُرد که ضرّاء، هشام ضریر و لحیانی از طبقه دوّم بودند و از سوّمین طبقه، قاسم‌بن سلام، ابن الاعرابی، ابن سعدان، الطوال، ابن السکیت، ابن قادم را می‌توان نام برد و نهایتاً شروع طبقه چهارّم ثعلب که مقارن با اختتام قرن سوّم می‌باشد که زجاجی، ابن السّراج، ابن درید، ادامهٔ طریق او را داده‌اند. ابن قتیبه، ابن کیان، اخفش اصغر البته از علمای نحو بغداد می‌باشند که هر دو مکتب فوق را جمع نموده‌اند[۱۸۲] که اسامی کتب مُؤَلَّفه این علما را، ابن‌الندیم در الفهرست، مقالهٔ ثانیه جمع نموده است[۱۸۳]. امّا اکثر مشاهیر این قرن در رشته‌های متعدّدی نظیر حدیث، وفقه و علوم قرآن ضرورةً بحث، تعلّم و تعلیم نموده‌اند و برخی عمدةً در این فنون صاحب نام و سبب تأثیر و نافذ در قرون بعدی بوده‌اند. تنها کافیست مذکور گردد، که «الجامع الصحیح» ابوعبدالله محمّد بخاری (متوفی سال ۲۵۷ هـ) در همین قرن تألیف شد مسلم‌بن حجاج نیشابوری «الصحیح» را در ۱۲ هزار موثق به رشتهٔ تحریر درآورد و سنن ابن ماجهٔ قزوینی (سال ۲۷۳ هـ) و مجموعه ابوداوود سجستانی (متوفی به سال ۲۷۵) به عنوان «سنن»، «سنن» نسائی (متوفی سال ۳۰۳) و الجامع الکبیر محمّد ترمذی (متوفی به سال ۲۷۹ هـ) هر شش کتاب از مهمترین کتب مورد ارجاع فقهای سنّی مذهب است که در قرن سوّم تألیف گشته است. در فقه اگرچه دو فرقهٔ اصحاب‌الرأی و مخالفین ایشان قبلاً منشقّ گشته بودند ولی در قرون بعد بالاخره فِرَق مهّمهٔ فقهیّه ایجاد گشت که تاکنون نیز ابقاء گشته‌اند. از این فِرَق، حنفیان، معلومند، که اساطین مکتبشان ابو یوسف یعقوب و ماتریدی مذکورند، و فرقهٔ بعد، مالکی است که در قرن سوّم تا حدود مصر علیا و اسپانیا اشاعه یافت. فرقهٔ بعد، شافعیان که مؤسّسش در ابتدای همین قرن فوت نمود یعنی محمّدبن ادریس الشافعی (متوفی در سنه ۲۰۵ هـ) و طریق وسط بین حنفیه و مالکیّه را اختیار نمود. گفته‌اند که ابوالحسن علی الاشعری که در قرن سوّم می‌زیسته از

این مشاهیر فقها شافعی نیز محسوب است. فرقهٔ چهارم که حنبلیان می‌باشند مؤسس خود را در سال ۲۴۱ هـ از دست داد، به غیر از این فرقه‌ها فِرق دیگری نیز در قرن سوّم بوده‌اند، نظیر مذهب جریریان منسوب به محمّدبن جریر طبری، مذهب سفیان ثوری که تا قرن پنجم ادامه داشت و مذهب ظاهریّه، تأسیس داودبن علی الاصفهانی و متوفّی به‌سال ۲۷۰ هـ که برای کتب تألیفیّهٔ اینان باید به الفهرست مقالهٔ ششم مراجعه نمود(۱۸۴). سوای مجادلات لفظی این فرق، مناقشات و مبارزاتِ جَنگی نیز بین این‌نفوس در قرن سوّم برقرار بود(۱۸۵). ولی دوران تفقّه در عالم تشیع، در قرن سوّم، چنین‌بوده که چنان که قبلاً نوشته شد، تا سال ۲۶۰، ینابیع علم و حکمت، انوار الحق، ائمّهٔ اطهار، قلوب عاکفین خود را از عنایات خدا و الهام او منوّر و معطّر می‌نمودند و چون دوران غیبت فرا رسید، اکثری به نوّاب اربعه که ادّعای انتساب به آستان مهدی موعود می‌نمودند اعتقاد یافتند، لذا آنچه به صورت فقه و تدوین آن مربوط می‌شود در قرن چهارم صورت گرفت.
اما در علوم قرآنی، و شأنِ تفسیر آن، تا قرن سوّم کتب مفصّله در تفسیر قرآن موجود است در الفهرست، صورتی از این تفاسیر موجود و مذکور است از آن جمله «کتاب الباقر محمّدبن علی (ع)» «کتاب ابن عباس»، «کتاب التفسیر لابن ثعلب»، «کتاب تفسیر مالک بن یونس» کتاب تفسیر الحسن بن الحسن البصری، و غیرهم را می‌توان نام برد(۱۸۶). و برخی عدد تفاسیری که تا زمان ابن الندیم مرقوم گشته بنا به اقرار خود او، «۵۴ تفسیر و ۳۴کتاب دربارهٔ معانی و مشکلات و مجاز قرآن» یاد و شمارش کرده‌اند(۱۸۷)، یکی از مهّمترین این تفاسیر که حالیه، موجود و قابل ارجاع است، تفسیر محمّدبن جریر طبری می‌باشد که اصلاً ایرانی و از مردم طبرستان محسوب، و تفسیر او به‌قول بروکلمان[1] فوق العاده اساسی و وسیع است(۱۸۸). یکی از مآخذ او آثار فضل‌بن شاذان بود که درسال ۲۶۰ هـ وفات یافته‌است(۱۸۹)، از بیست اثر منسوب به او در کتب فهارس، کتاب الایضاح در نقدوبررسی عقاید و احوال‌فرق مختلف و مطالب دیگر، باقی است(۱۹۰).

ز - علم کلام:

قرن سوّم، اگرچه شروع عقاید اهل اعتزال بود، ولی می‌توان گفت (البته با قدری

1 - C. Vrockelmann.

تسامح) قرن معتزله شد. اینان که بنا بر اقوال متقدّمین(۱۹۱) از تصادم مشاجرات حسن‌بصری و واصل‌بن عطا، و قول حسن بصری در وصف واصل که «اعتزل عنا» موجود گشتند، خود را اهل التوحید و العدل نامیدند(۱۹۲)، مقصد از توحید، انکار صفات الهی بود و منظور از عدل، مجازات و مکافاتِ گنهکاران و نیکوکاران. از این معتقدات، لزوماً به این افکار رسیدند که انسان مسئول افعال خود است. و حق تعالی، شرّ نمی‌آفریند لذا حسن و قبح اشیاء در ذات اشیاست. از طرفی، رؤیت خدا، نه در این دنیا و نه در آخرت انجام می‌شود و قرآن، کلام‌الله، حادث است. رضای الهی و غضب او صفات نیستند بلکه حالات‌اند. در قبر، احوال اموات و نکرَیْن را باید انکار نمود، و یأجوج و مأجوج، علایم قیامت و ظهور دجّال بی‌حاصل است، کرام الکاتبین یا ملایکه ثبت اعمال وجودی ندارندو صراط را انکار و بهشت و دوزخ را در قیامت دانند. ردّ روز میثاق، کرامات اولیا، معراج حضرت مصطفیٰ، بی‌حاصلی دعاکنند، ولی لزوم امام و عصمت مجتهد را قابل اثبات دانند، در پنج مسئله باکلّ مسلمین اختلاف یافتند که عبارتند از، مسئلهٔ صفات، رؤیت حق، و عدو وعید، خلق افعال انسان، اراده الهی(۱۹۳)، ولی حادّترینِ آن مطالب، حدوث کلام خدا، قرآن، می‌باشد(۱۹۴). که به تفتیش عقاید انجامید که موصوف به محنه شد. خود معتزله فِرَق عدیده‌ای یافت، دووُو[1]، اهمّ آن را سه فرق می‌داند، پیروان، «واصل بن عطا» (۱۳۱ - ۸۰هـ. ق.)، پیروان ابوالهذیل ملقب به علاّف (متوفیٰ به سال ۲۲۶) و پیروان ابواسحاق ابراهیم بن سیّارموسوم به نظّام (متوفیٰ به ۲۳۱)(۱۹۵)، ولی شهرستانی از خابطیّه و حدْثیّه، شهریّه ومعمریّه، مرداریّه، عثمانیّه، هشامیّه، جاحظیّه، خیاطیّه، کعبیّه، جبائیّه و بهشمیّه یاد می‌کند(۱۹۶).

اما کربین[2]، علاوه بر اوضاع خاص سیاسی، مسئلهٔ امامت و مشاجرات اوّلیّهٔ اهل اسلام در این خصوص و نزاع‌های عدیده در این باب و نیز نهضت ترجمه و آشنایی با روش استدلال فلاسفهٔ یونانی، و نیز وجود آراء متشتّته فرق وادیان مذاهب موجوده در عالم اسلام و تحرّی در عقاید ادیان سالفه، اثبات نبوّت عامّه و خاصّهٔ حضرت ابی‌القاسم محمّد، را عوامل و شرایط اشاعهٔ افکار معتزله می‌داند(۱۹۷). امّا این که چرا قرن سوّم را قرن معتزله نامند، فقط کافی‌ست به‌خاطر آید اربابِ اهمِّ فرقِ معتزله، ابراهیم

1 - B. C. De Vavx. 2 - H. Corbin.

نظّام و جاحظ و جبائیه پیروان جُبائی و بوالهذیل علاف، قسمت عمدهٔ عمر خود را در این قرن گذراندند و لازم نیست تا تألیفات ایشان که مروّج عقاید معتزله که در عین حال بهترین کتب ایّام خود محسوب و در فهرست ابن الندیم درج و ضبط شده[۱۹۸] بتمامه نقل شود یا از مجالس مباحثه‌ای که رسماً توسّط دولت وقت و به نظارت معتزلیون بر پا می‌شد، ذکری گردد و یا از اعلان رسمی دولت بر تفتیش عقاید عوام الناس خصوصاً شاغلین دولتی و قضات، عنوانی شود[۱۹۹]، و یا از نفوسی که مخالف معتزلیون بودند، و مورد تحقیر و تضعیف و تهدید و تعزیر واقع و یا به‌قتل رسیدند یادی گردد[۲۰۲]، و یا از مبلّغین معتزله یا «اوتادالله» که به سراسر جهان اسلامی به‌امر واصل، اعزام می‌شدند تا از طرفی مروّج عقاید حِکَمی معتزلیون و از جهتی، به تضعیف امویّون پرداخته تا عاملی برای استقرار عباسیان گردند، بحثی به میان آید. با این همه وقتی عباسیان به قدرت نشستند از حامیان دیرین خود حمایتی بلاعوض نمودند[۲۰۰]. تا این که در اواخر قرن سوّم، اشعری ظاهر شد، معتزله که به استدلالی نمودنِ ایمان همّت گماشتند، از طریقِ نهضت ترجمه، عزم نمودند افکارِ فلاسفه‌یونان را بر اصول اسلام جاری سازند، چنانچه حوزهٔ تفکّر در ابتدای این قرن - قرن‌سوّم - عقلی گرایی افراطی را ایجاب نموده به‌ضرورت، عقل با ایمان تباین یافت لذا،عکس العمل محدّثان و ظاهریه لازم شد چنانچه امام احمدبن حنبل و مالک بن انس مخالفین شدیدُاللّحنِ معتزله گشتند. تقابل اینان بنابر اظهار مطّلعین و مورّخین، ظهور متکلّمین را سبب آمد، اگرچه قدرت معتزله به‌قسمی بود که آغاز مخالفت صرفاً نهانی بود، اما اشعری، طحاوی و ابومنصور ما تریدی (متوفیان به قرن چهارم) علناً به آن دامن زده و بالاخره الهیّات فلسفی آغاز شد، تا از طرفی با معتزله به‌طریق خود ایشان و از جهتی با محدّثان و فقها از طریق معمولٌ‌به، به اثبات حقایق اسلام پرداختند[۲۰۱]. لذا بی‌دلیل نبوده که اشعری را برخی شافعی و مالکی و حنبلی دانستند چه که میل به تفقّه داشت[۲۰۲]، و از طرفی طریق میانه بین کلّیه فرق اسلامی اتّخاذ کرد[۲۰۳]، با ظهور او قرن سوّم پایان می‌یابد امّا آن کس که در این قرن می‌زیست، ناچار بود که قدری بیندیشد و طریقی اتّخاذ کند.

ح - تصوّف:

زهد را چون در ارکان تصوّف یافته‌اند، بر این رفته‌اند که اوّلین منشأ تصوّف، زهد

عمیقی است که در اسلام موجود است[۲۰۴]، و استنادات تاریخی بسیار بر این حقیقت استوار نموده‌اند[۲۰۵]. ابن‌خلدون می‌نویسد:

«در علم تصوّف: این دانش از علوم شرعی جدید در ملّت اسلام است و اساس آن این است که طریقهٔ این گروه همواره در نزد سلف است و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده‌اند شیوهٔ حق هدایت شمرده می‌شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجّه به خدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می‌آورند مانند لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادات است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت ولی همینکه در قرن دوّم و پس از آن روی آوردن به دنیا شیوع یافت و مردم با آلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند[۲۰۶]»

و در مقابل، برخی را پندار این بوده که زهد منشأ سیرهٔ نبوی یا فرامین قرآنی نداشته[۲۰۷]، امّا اذعان داشته‌اند که صوفیانِ متقدّم، به شیوهٔ زهد، منسلک بوده‌اند[۲۰۸]. نفوسی بوده‌اند که به طعن و لعن[۲۰۹] و عدّه‌ای بر طریق تحقیق و تدقیق برای منشاءِ صوفیّه، عوامل متعددّی یاد نموده‌اند، به تأثیر عقاید بودایی و هندی و مانوی اشاره کرده‌اند[۲۱۰]. ترجمه کتب هندی و بودایی، روابط تجاری با این ملل، تجمع صوفیان در بلخ که کثیری از تابعین بودایی در آن‌جا مقیم بودند و حکایت ابراهیم ادهم از اعظم متصوفهٔ قرن دوّم به شرح حالی مانند شرحِ حیاتِ بودا دارد، دلایل قویمهٔ این ادّعا قرار داده‌اند[۲۱۱]، که البته خود این مدّعا را مستشرقین معروفی، چون هورتن[1]، هارتمان[2] و نیکلسون[3] پرداخته‌اند[۲۱۲]. البته عدّه‌ای نیز با تأکید بر نفوذ محبّینِ مسیح بر متصوّفه قلم فرسایی نموده‌اند. توجّه و عزلت و رهبانیّت، گریه و اندوه را شیوهٔ عرفای مسیحی دیده‌اند[۲۱۳]. وجود مرتاضین و تارکین دنیای مسیحی در ثغور اسلامی، ذکرِ عقایدِ مسیحیان در آثار مطلّعین آن قرون چون جاحظ، مشابهت اقوال متصوّفه و منقولات انجیل، ایمان آوردن مسیحیان به دین اسلام و روی آوردن یک مسیحی به مذهب تصوّف از جمله دلایلی بوده که نفوسی را به این حقیقت مایل می‌نموده است[۲۱۴]. به راستی و

1 - M. Horten.
2 - Hartmann.
3 - Reynold. A. Nicholson.

به‌حق، اگر کمالاتی بر اهل تصوّف بتوان یافت یکی از آن‌ها را باید همین دانست و نباید به این سبب، ذمّی و نکوهشی بر اینان روا نمود، چنان‌که برخی چنین کرده‌اند (۲۱۵).

به‌هر تقدیر، نفوذ عامل مسیحی را برخی از قوی‌ترین عوامل و مؤثّرترین آن‌ها شمرده‌اند (۲۱۶). به زعم نفوسی دیگر، مانویان نیز در تصوّف تأثیر گذاشته‌اند و چون مانی، خود عقاید خویش را از یهود و نصاری و یونانیان اخذ نموده‌بود، بدین‌وسیله عدّه‌ای طریقی دیگر برای نفوذ این گونه عقاید در تصوّف جسته‌اند (۲۱۷). ولی برخی عقاید مانی را واسطهٔ نفوذ معتَقَدات آریایی در تصوّف شمرده‌اند (۲۱۸) و بر این سبیل، عدّه‌ای به‌افراط رفته‌اند و گفته‌اند که صوفی یا سوفی مانویّتِ دیگرگون شده است و بر اثبات این مدّعا همّت گماشته‌اند. (۲۱۹) و بالاخره عدیدی از نفوس بوده‌اند که از نفوذ عقاید فلوطین و پیروان او تألیف و تبحیث نموده‌اند (۲۲۰). روزنتال [1]، بر این ادّعا، دلایل کافی اقامه نموده، و آشنایی مسلمین قرن سوّم را با عقاید و کتب نوافلاطونیان محرز نموده‌است و ذوالنون مصری را حلقهٔ این اتّصال دانسته است (۲۲۱) ولی، علی حسن عبدالقادر، دکتر در الهیات الازهر، جنید را مُثبت و مُبلّغ عقایدِ فلوطین دانسته (۲۲۲) و وجوه مشابهت را بر شمرده‌است. (۲۲۳) اینان، وجود کتب نهضت ترجمه، متن کتاب اثولوجیا، مشابهت اقوال اعاظم متصوّفه و شارحین آثار افلوطین را دلیل این مدّعا شمرده‌اند. برخی آرای فلوطین را نه در تصوّف بل در کلّیهٔ طرق تفکّر اسلامی مؤثّر دانسته‌اند (۲۲۴) امّا برخی را عقیده آن است که خود فلوطین، متأثّر از فلسفه اشراقی ایران بوده که به‌نام «فلاسفه فهلویین» نیز تسمیه و تعریف شده است (۲۲۵)، از محقّقین اخیر نیز آثاری در دست است که مساعی خود را در این متمرکز نموده‌اند که در تصوّف آثاری از تشیّع یابند، یاکه از تشیّع طریقی به تصوّف اخذ نمایند، و ادلّهٔ نَقلی و شواهد تاریخی برای این شمرده‌اند (۲۲۶) و لااقل اتّصالی بین این دو برقرار کرده‌اند. (۲۲۷)

تأثیر این عوامل بر تصوّف نه غیرممکن، بل محتمل است و شواهدِ تاریخی ولو به اجمال، قدرت اثباتِ آن مدّعا را دارد. این‌همه، نه ضعف تصوّف را رساند، و نه از اصالت آن کم نماید، چه «کلمةالله الّتی هی العُلیا» جهت جامعهٔ عقاید است، و اگر تصوّف در اسلام میل به «کلمة الله» دارد، نه می‌تواند، بلکه مضطرّ است که از این کمال

1 - Franz. Rosenthal.

یعنی «کلمة الله» مستفیض شده، عقاید را به پرتو نور حقیقت منوّر نماید. پس صوفی از حقایق موجوده در عقاید دیگران نمی‌تواند چشم پوشد که این را شرط انصاف نداند و باید استفاده از این حقایقِ بشری را محمل برای بیان تبینات بیّنهٔ متعالیهٔ الهیه نماید و بر صاحب بصیرت مخفی نباشد که مقام این کُجا و بیان آن کُجا؟

بر نقد صوفی، به لغت صوفی رسیده‌اند و در این که آن را مشتّق از چه کلمه گیرند، به‌اختلاف نشستند. استاد همایی در مقدّمهٔ مصباح‌الهدایه لااقل ۱۵ فقره از آن را ذکر نموده‌است[۲۲۸]، و دو قول از این اقوال از همه جالب‌تر بوده که تقریباً هم‌زمان با هم رایج گشته است. اوّل همان است که در اقدم کتب صوفیّه نظیر کتاب اللّمع، ذکر شده و صوفی را مشتقّ از صوف یعنی پشم دانسته است و اغلب بر این قول رفته‌اند و بر آن متّفقند. دوّم آن است که بیرونی در «کتاب الهند» ذکر نموده و صوفی را از سوف یونانی به‌معنی حکمت و دانش دانسته و این لغت همان است که فیلاسوفیا، مُحبّ حکمت، نیز مشتقٌ از آن است و متصوّفهٔ اقدمین را حکیم و دانشمند گرفته است.[۲۲۹] و البتّه ذکر این مطلب با توجّه به حیات جنید و زنون و عبدالرحمنِ صوفی[۲۳۰] استغرابی ندارد، و بر این عقیده اخیراً تحقیق را به اصرار کشانیده‌اند[۲۳۱]. ولی قضاوت بر عهده لغت شناسان و محققّان و متتّبعانِ ذوالفنون است. و در این که اوّل صوفی کیست، اغلب و اصحّ اقوال همانست که جامی نوشته؛ «... ابوهاشم الصوفی... پیش از وی از بزرگان بوده‌اند در زهد و ورع و معاملت نیکو در طریق توکّل و طریق محبّت لیکن اوّل کسی که وی را صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده‌اند[۲۳۲]» در کتاب اللّمع، اوّل صوفی را حسن بصری نامیده است[۲۳۳] هانری کُربین در تحقیق جالبی می‌نویسد:

«نخستین موضوع آموزنده این است که بین قرن دوّم و سوّم هجری در کوفه اعضای جمعیّتی روحانی و شیعه مذهب نخستین مردمی بودند که به نام صوفی خوانده شدند یکی از آنان بنا به‌نوشتهٔ عین القضاة همدانی (متوفی به سال ۵۲۵ هجری / ۱۳۱ میلادی) عبدک است. سالکان راه الهی در اعصارِ پیشین و در سالهای نخستین به نام صوفی ممتاز نبودند صوفی کلمه‌ای است که در قرن سوّم هجری (نُهم میلادی) شیوع یافت و نخستین مَردی که در بغداد به این نام خوانده شد عبدک صوفی بود (متوفی ۲۱۰ هجری / ۸۲۵ میلادی)[۲۳۴].

آنچه مسلّم است آن است که در قرن سوّم نام صوفی معلوم و واضح بوده است ولی اوضاع متصوّفه در این زمان طوری بود که قرن سوّم را شروع تصوّف واقعی خوانده‌اند.(۲۳۵) همهٔ محقّقین در مقام مقایسه بین آثار اقوال متصوفه این قرن و قرون سابقه، بدایعی یافته‌اند که از طرفی نشان از نهضت ترجمه و آشنایی با اقوال و عقایدِ ملل دیگر چون یونان و آثار فلوطین داشته و از طرفی مباینت و جدید بودنش نسبت به عقاید رایج، جلب توجّه می‌نمود به‌قسمی که صوفیه مورد آزار قرار می‌گرفتند(۲۳۶)، کلمات زیر را گلدزیهر[1] رقم زده:

«بدین ترتیب که گذشت باید منتظر سختگیری پیروان سنت و بدبین بودن آنها نسبت به صوفی‌ها بود چه بسیار دیده شده که این مردم یعنی پیروان سنّت نسبت به لباس تصوّف استهزا کرده و آن را مسخره نموده‌اند. اصمعی لغوی (متوفی سال ۲۱۶ ه) می‌گوید که یکی از فقهای معاصر او در پاسخ عدّه‌ای که در مجلس او دربارهٔ مردمی که با مهابت و وقار و سنگینی راه می‌روند گفت من تا بحال نمی‌دانستم که ژولیدگی و ناپاکی جزء دین است (عیون الاخبار ابن‌قتیبه ۳۵۵) بسیار آسانست که درک کنیم تعالیم صوفیه و شاید نظریهٔ دینی آنها و اهمالی که دربارهٔ شعائر دینی می‌کنند و گاه به حدّی است که تمام واجبات و مستحبّات را مُنکِر می‌شوند، علّت اصلی تنفّرِ مسلمین از آنها بوده و موجب حملات سخت و مهاجمات دشوار ضد آنها شده است و خود متصوفه بر اثر حسن نیّت و اخلاص، مجالی به‌فقها داده‌اند که آنها را به‌زندقه متهم سازند و البته در ادوار گذشته زندقه تهمتی بود که متوجه اشخاصی می‌شده که خود را در فکر، آزاد دانسته و از راه سنت و جماعت پیروی نمی‌کردند این صوفیها اصطلاحاتی داشتند که قطعاً در نظر علما و فقها غریب می‌آمد زیرا زبان و مصطلحات آنها برای سایرین غیر مفهوم بود و برای این بود که ابوسعید خراز را برای عبارتی که در بعضی تألیفاتش آورده بود تکفیر کردند و عبارت این است (اِنّ عبداً رَجَعَ اِلی اللهِ و تَعَلَّقَ باللهِ و سَکَنَ فی قُرْبِ الله قَدْنَسیٰ نفسَه و ماسِوَی الله فلو قلت له مَنْ اَنْتَ وایش تُرید لَمْ یَکُنْ لَهُ جوابٌ، غَیْرُالله) چون بنده‌ای به خدا رجوع کند و تعلّق به خدای گیرد و در قرب خدای ساکن شود هم نفس خویش را، هم ماسوی الله را فراموش کند و اگر

1 - Ignaz. Goldziher.

او را گویند تو از کجایی و چه خواهی؟ او را هیچ جواب خوب‌تر از آن نباشد که گوید الله (تذکرةالاولیا ج ۲ ص ۳۳). و اگر عبارتی مانند این شبهه زندقه داشته باشد پس اگر علما ظاهر عبارات صوفیه را در فنا و ابقا و اتّحاد انسان به‌ذات خداوند و غیره (از قبیل دیدن خدا به‌خواب و بیداری) بشنوند چه خواهند گفت و از دیدن بدعت‌های صوفیه که از جمله آنها رقص صوفی است چقدر در خشم خواهند گردید؟ و بر اثر این بود که وقتی اواخر قرن نهم میلادی (سوّم هجری) روح تعصب سنّی در بغداد غلبه یافت عدّهٔ بسیاری از مشاهیر صوفیه در معرض تعقیب واقع شده و در زیر شکنجه و فشار قرار گرفتند و رفتاری با آنها شد که محاکمِ تفتیش در اروپا در اواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدید با پیروانِ آزادیِ فکر و عقیده می‌نمود و در عبارت جنید که یکی از مشاهیر و بزرگان متصوّفهٔ طبقهٔ قدیم است دلایل کاملی بر روحیه آن عصر و دوره دیده می‌شود و مبرری برای فشار صوفیه از طرف متعصبین می‌باشد پس اگر یکی از صوفی‌ها دورتر از آنچه جنید گفته است برود و در نتایجِ اتّحادِ به ذات خداوندی بیشتر بلند پروازی نماید بدون شکّ عاقبتش به‌جلاّد منتهی می‌شده و همان سرنوشت را داشته که حلاّج و شلمغانی داشته و امّا عبارت جنید این است شخصی به مقام و رتبه حقیقت نمی‌رسد مگر آنکه هزار دوست با او مانند یکنفر زندیق رفتار کنند»[۲۳۷].

و مشابه این مشقّات وارده بر صوفیه فشار و تهاجمی بود که بر تشیّع وارد می‌شد و برخی از این راه اتّصالی بین تشیّع و تصوّف یافته‌اند من جمله شخصی می‌نویسد:

«چون موضوع عقاید در میان است، لازم است که شیعیگری را در طول تاریخ تا سقوط بغداد دنبال کنیم در این مرحله است که کفّه تصوّف از فقه سنگین‌تر می‌شود و شرایطی مساعد برای نمایش پیوندهای استوار تصوّف و تشیع فراهم می‌گردد، شیعه پس از مأمون دورانهای پر فراز و نشیب از سر گذراند متوکل آنان را تعقیب و بازداشت می‌کرد و برای نخستین بار یک شیعه را به جرم دشنام به ابوبکر و عمر و عایشه به قتل رساند و آن عیسی بن جعفر یا احمدبن محمّد حاکم خان عاصم بود که هزار تازیانه‌اش زدند و در آفتابش بداشتند تا مرد و جسدش را در دجله انداختند به سال ۲۴۴ هـ یعقوب‌بن اسحاق سکیت، مؤلِّفِ اصلاحُ المنطق، نیز به دلیل تشیّع کشته شد...»[۲۳۸].

و از این راه، تصوّف و تشیّع که مورد تضییقات و تعب اهل روزگار می‌گشتند، به

تقیّه پناه بردند، و از خصایص قرن سوّم، همین مورد شد، که می‌نویسد:

«تصوّف نیز بر اساس تقیه مشتمل بود بی‌آنکه آشکار باشد و این از هنگامی آغاز شد که گفت‌وگو از حلول به میان آمد و خطر افشای آن احساس شد از این رو برخی از متصوّفه بر آن شدند که حتّی نزد مردم ساده نیز عقیدهٔ خود را کتمان کنند تا زیان و آزاری متوجّه آنان نشود جنید بغدادی به تقیّه رفتار می‌کرد و عقیدهٔ خود را از دیگران پنهان می‌نمود تا آن حدّ که هیچ‌گاه دربارهٔ علم توحید سخن نمی‌گفت مگر در میان خانهٔ خود، پس از آنکه درها را می‌بست و کلید آنها را در زیر زانو پنهان می‌کرد می‌گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیاً و خاصّان خدا را به‌دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند؟ با این وصف و با این‌که تقیه در محیط تصوّف به‌طور وضوح داخل شده بود ولی هنوز آشکار نشده بود و حقیقت آن پنهان بوده تا این که در آغاز قرن چهارم موجبات آشکار شدن بلکه دلایل واجب بودن آن در تصوّف پیدا شد این امر در زمانی اتّفاق افتاد که حلاّج را گرفتند و بر خلیفه روشن شد که جمعی به الوهیّت او عقیده دارند و می‌گویند که او مرده را زنده می‌کند پس با وی این ادّعا را در میان گذاردند و او انکار کرد و گفت «پناه به خدا می‌برم که دعوی خدایی یا پیغمبری بکنم، همانا من مردی هستم که پرستش خدا عزّ وجلّ می‌کنم» این تقیّهٔ آشکاری بود که از ریشهٔ تشیع سرچشمه می‌گرفت و مصداق گفتهٔ امام محمّدباقر بود که «تقیّه برای جلوگیری از خونریزی قرار داده شده است» از همین نمونه است گفتار حلاّج به مشایخ: «آیا آهنگ مناظره با من دارند؟ به‌چه گفتاری با شما مناظره کنم من خود اعتراف می‌کنم که شما بر حقّید و من بر باطل می‌باشم» ولی چون کار منتهی به قتل حلاّج شد می‌بینیم که وی عقاید خود را آشکار و مکنونات ضمیر خود را با صراحت بیان کرد و این به پیروی از شقّ دوّم گفته امام محمّدباقر بود که: «چون کار به خونریزی برسد دیگر تقیّه نیست» شبلی نیز در عمل به تقیّه از همین قبیل بود چنانکه گفتهٔ او بخوبی عقیدهٔ او را در تقیّه روشن می‌سازد «من و حسین‌بن منصور دارای یک عقیده بودیم جز این که او اندیشهٔ خود را آشکار کرد و من پنهان نمودم»[۲۳۹].

دکتر قاسم غنی خصایص تصوّف در قرن سوّم را به سه مورد شماره نموده است اوّل آنکه تصوّف در این عهد علاوه بر زهد و ریاضات شاقّه، به تفکّر و تعمّق و تدبّر اهمّیّت می‌دهد و به‌قول او، «جنبهٔ نظری تصوّف اهمّیّت یافته و جنبه عملی را

تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد».

دوم آنکه شیوع افکار وحدت وجودی به دلیلِ اتّصال به خدا، صوفیه را نزد متشرعین و فقها کافر و مرتد اعلام می‌نمود. لذا برخی از صوفیه متمایل به اتّحاد بین شریعت و طریقت شدند.

سوّم آن‌که صوفیه در این عهد به شکل حزب و فرقه و مذهب خاصی درآمدند، لذا آداب مقررات و رسوم معیّنی وضع نمودند و بر همین اصل خود متفرّق و متشتّت شدند و فرق عدیده‌ای نضج گرفت[۲۴۰] که البته این خود علّتی جهت تضعیف دین شد.

این قول را محققّین دیگر نیز تصریح و تأکید نموده‌اند[۲۴۱] و حتّی برخی اخیراً قول غنی را بدون تصریح بعینه نقل کرده‌اند. که البته خود مأخوذ از عقاید فن کریمر و رینولدآلن نیکلسون می‌باشد.[۲۴۲] نتیجه این تحوّل فکری صوفیان و تبدیل مشی آنان، آثار بسیار ارزشمندی است که در قرن چهارم به‌وجود آمده چون اللمع فی التصوف و قوت القلوب و التعرّف لمذهب التّصوّف و غیرهم[۲۴۳]، استاد جلال همایی[۲۴۴] ادوار تصوّف را چنین تقسیم نموده:

«پس قرن دوّم هجری را عهد پیدایش و قرن سوّم را دورهٔ نضج علمی تصوّف باید گرفت از قرن سوّم به بعد دورهٔ کمال و رشد تصوّف محسوب می‌شود دنباله این دوره منتهی می‌شود به قرن هفتم هجری و عصر مولانا جلال الدین بلخی و از زمان مولوی به بعد دیگر تغییر نمایانی در تصوّف ظاهر نشده و اگر تغییری هم پیدا شده جزیی و غیر قابل اهمّیت بوده است[۲۴۵]».

همو به این نکته که تصوّف در قرن سوّم صورت مسلکی مخصوص یافت[۲۴۶] و جنبهٔ نظری بیشتری یافت، نیز اشارهٔ مختصری نموده است[۲۴۷]، از طرف دیگر، نفوسی را اعتقاد بر این است که دو مکتب عَمده در تصوّف رایج بوده، مکتب سکر و مذهب صحو، و در شرح آن گویند:

«سُکر غلبه محبّت حق تعالی است تا آن جا که دوستدار حقّ از خود بی خود شود و صحو عبارت است از وصول به مراد، حضور قلب و هوشیاری، مستی و هوشیاری که در اصطلاح صوفیان به سُکر و صحو تعبیر می‌شود طریقهٔ دو گروه از صوفیه است که

از نامداران آن در سُکر با یزید بسطامی و در صحو جنید بغدادی است. طرفداران سُکر میگویند که طیّ طریق کمال و وصول به بارگاه جلال حق جز با شور و شوق و وجد و سرمستی و حال میّسر نیست و هوشیاری و اعتدال سبب کندی و مایه ملال است هوشیار یعنی کسی که متوجه وجود خویش و جوانب کار و کردار و رفتار خود است و خود را دیدن در این راه حجابی است و خودبین، خدای بین نتواند»(۲۴۸).

که البتّه در دوران پیشین نیز چنین تفکیکی جاری بوده چنان‌که هجویری می‌نگارد:

«... گروهی بر خلاف آنان که سُکر را بر صحو فضل نهند آن ابویزیدیست و باز آنان که صحو را فضل نهند بر سُکر و آن جنید است...»(۲۴۹) چنان‌که ملاحظه می‌شود، دو نماینده از دو مکتب هر دو در قرن سوّم می‌زیستند و اگرچه افرادی، اختلاف این دو مکتب را به ملّیت کشانیده و مثلاً می‌نویسند:

«این دو مکتب بوضعی هر چه گویاتر و روشن‌تر فرق میان تصوّف ایرانی و تصوّف اسلامی را هویدا می‌سازد...»(۲۵۰) و خود به‌حقیقت با قدری تسامح موافق آمد، ولی با خدمات اهل تصوّف به بشریّت، که تعدیل مذهب(۲۵۱) و امتناع از تعصّب و احترام به انسانیّت که مورد استنتاج اکثری از مطّلعین است، تفاوت دارد(۲۵۲). این دو مکتب را به نام مکتب خراسان و مکتب بغداد نامیده‌اند، و قرن سوّم را اوج مکتب بغداد، مذهب صحو دانسته‌اند و نوشته‌اند:

«تصوّف جوشان و آفرینشگرِ اوایلِ عهدِ عباسی در دورهٔ سری سقطی و جنید و حلاّج در بغداد به اوج خویش رسید و با وفات شبلی در آنجا تقریباً پایان یافت هر چند دنبالهٔ آن بود که بعدها در امام غزالی و عبدالقادر گیلانی و شیخ شهاب الدین سهروردی تأثیر کرد ولیکن با خاتمهٔ عهد جنید و شبلی جوش و طپش آن در بغداد فرو نشست»(۲۵۳).

قومی نیز تفرقهٔ بین دو مکتب را آن‌قدر بزرگ شمرده که کار دل را به قتال و جدال کشانده‌اند و قربانی این نزاع را منصور حلاّج فرض کرده‌اند(۲۵۴) امّا به حقایق مثبوت و دلایل بیّن و شواهِد تاریخی چنین اقوالی دور از انصاف است(۲۵۵)، چه محقق ارجمند، لوئی‌ماسینیون[1] در شرح حال حلاّج به این نکات اشاره‌ای ننموده(۲۵۶)، به‌هر

1 - Lovis Massignon.

تقدیر چون از آثار نوشته شده توسّط صوفیان در قرن سوّم، محکمات تألیفات در دست نیست، باید از قرائت متون قرن چهارم که در عین حال نخستین تألیفات بدست آمده از صوفیان است، دریافت که اقوال صوفیان در مجرای چه مطالبی جاری و ساری بوده است. صوفی فردی است که تفکّر و تبیین رابطهٔ بین انسان و خدا و جهان، او را بدین حقایق می‌رساند که، اعتقاد به خدا، فکری و نظری نبوده، جنبه تجربی و عملی نیز دارد، پس زندگی انسان از آن خداست لذا باید با او یکی شد و این با فناءفی‌الله حاصل آید که حالت فعلی داشته و مستقیماً می‌توان آن را تجربه نمود. لذا باید از اشتغال به امور دنیوی آزاد شد. اَقْرَبِ طُرُق در این راه توسّل به حکم شریعت است و تخلّق به اخلاق حمیدهٔ نبوی، پس شریعت را با طریقت متّحد یافته‌اند و در این مکری و حیله‌ای نداشته‌اند چه طریق حقیقی به خدا چنین اقتضا کرده است. از اعظم اعمال شریعت بذل و ایثار است و در بذل جان، جهاد را به جهاد اصغر و اکبر منقسم نمودند، و از این دو، جهاد اکبر یا مبارزه با هوی و هوسِ نفسِ امارّه را مقدّم شمردند، و برخی این را مقدّمهٔ توحید شمردند، لذا فصل توحید در قرن سوّم بیانی نو و تبیینی جدید یافت. حال دقایق راه آشکار می‌شود. مقالات و احوال را باید آموخت، صوفیان، فصول بسیاری در این حقیقت پرداختند، در این حقیقت، ریاضت و عشق، توکل، فنا و بقا، توحید، معرفت، اراده، انقطاع، لزوم شیخ، علم و توبه را سخت به تفکّر کشیدند، و راه تمایز برای صوفیان حقیقی و صوفیان دغل کار را، معیّن نمودند(۲۵۷).

مشایخ صوفیه در ین عهد، بسیار بوده‌اند از معروف کرخی، و شقیق بلخی آغاز می‌شود و بنابر ضبط جامی در نفحات الانس شامل نفوسی چون حارث‌بن اسد المحاسبی، سری سقطی، احمدبن خضرویه بلخی، یحیی‌بن معاذالرازی، بایزید بسطامی، ابوحفص حدّاد، حمدون قصار، حاتم اصمّ، احمدبن ابی الحواری، سهل تستری، ابوالحسین نوری، عمرو بن عثمان مکّی، ابوجعفر بن الکرنبی، شاه شجاع کرمانی، ابوعبدالله المغربی، ممشاد دینوری، ابواحمد القلانسی، شبلی شده و به حلاّج ختم می‌گردد. و از میان ایشان، محققان برخی را مهمّ‌تر دانسته‌اند، مثلاً شقیق بلخی که در همه عمر در توکّل رفت و در پایان قرن دوّم وفات یافت و یا حارث محاسبی که اصطلاحات صوفیان را معرّفی نمود. هموست که گفته، «رضا سکون دل بود اندر تحت مجاری احکام» و تا نیمهٔ اوّل قرن سوّم زیست، و رابعه عدویّه که البته در قرن دوّم می‌زیست و در عشق گفت:

احـبّک حـبیّن حب الهـوی — وحـــباً لانّک اهـــلٌ لذاکــا
فــامّا الذی هــو حبّ الهـوی — فشغلتنی بذکرک عمن سواکـا
و امّـــــا الذی انت اهـــل له — فلست اری الکون حتی اراکـا
فـما الحـمد فـی ذاولاذاک لی — ولکن لک الحمد فی ذاو ذاکـا

و این سر فصل عقاید صوفیان قرون بعد شـد. ذوالنـون مـصری از حـالات عـرفانی آشکارا سخن گفت مانند این عقیده «آنکه عارف‌تر است به‌خدا، تحیّر او به خدا سخت‌تر است و بیشتر» که از اقوال اوست و در قرن سوّم می‌زیست. با یزید بسطامی صاحب قول «سبحانی ما اعظم شانی» و صاحب اوّلین معراج‌نامهٔ منقول می‌باشد، و جنید بغدادی کـه به‌تفصیل از او سخن می‌رود، حیات و تولد و مرگش در همین قرن شد. حلاّج که تأثیرات قرن سوّم و تأثّرات او در همین قرن واقع گشت، ولی قتلش در اوایل قرن ۴ اتّفاق افتاد – و شبلی از مشایخ مهمّ قرن سوّم است که اقوالش مشهور می‌باشد(۲۵۸). زمانی که هجویری در کشف المحجوب فِرَق صوفی را تا زمان خود بر می‌شمارد، ۱۲ فرقه را عنوان می‌نماید. المُحاسبیّه، که تولّی به حارث‌بن الاسـد المـحاسبی کـنند. قـصّاریه، تـابعان ابـی صـالح، حمدون القصار می‌باشند. طیفوریه منتسبان ابویزید طیفوربن عـیسی بسـطامی بـوده، و جنیدیّه، معتقدان راه ابوالقاسم جنیدبن محمّد، نـوریّه، تـبعیت از ابـی‌الحسـن احـمدبن محمّد نوری کنند. سهلیه، راه سهل تستری روند، حکیمیّه، راه ارادت به حکیم ترمذی طی کنند و خرّازّیه، پیروان ابوسعید خرّاز، خفیفیّه، پیروان محمّدبن خفیف، سیّاریّه پـیروان ابوالعباس سیّاری و غیرهم که اغلب صاحبانِ این فِـرَق در قـرن‌سوّم مـی‌زیستند(۲۵۹) و بسیاری از متأخّرینِ ضابطینِ فِرَقِ صوفیّه، از هجویری تقلید نموده‌اند(۲۶۰).

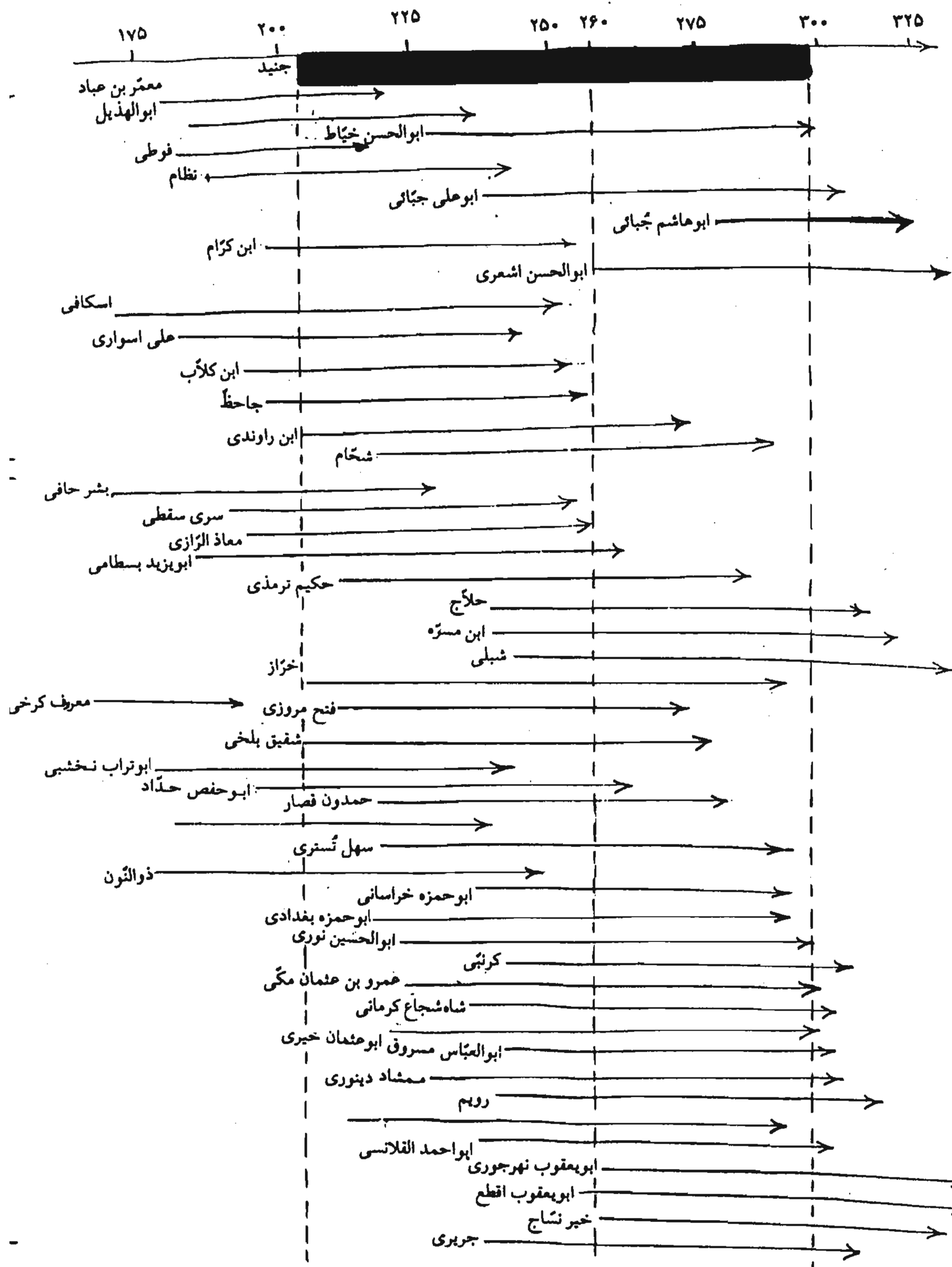
آنچه که در ذیل، ترسیم شده است، محور زمانی حیاتِ جُنید و معاصرانِ اوست. محور افقی بالای صفحه، محور زمان است که عمدةً، قرنِ سوّم را شامل مـی‌شود. ستون سیاه رنگ افـقیِ پس از آن، طـول حیات جـنید است کـه بـا تاریخ‌هائی که در متن همین کتاب آمده، مطابقت یافته است.

هر پیکان جهت‌دارِ افقی یا بُردار افقی، طولِ حیات هر فردِ معاصر با جنید است، که با انتقال خطوطی قایم به محورِ اصلیِ بالای صفحه، تاریخ تولد و وفات فرد مزبور را بطور نسبتاً دقیقی می‌توان معلوم نمود.

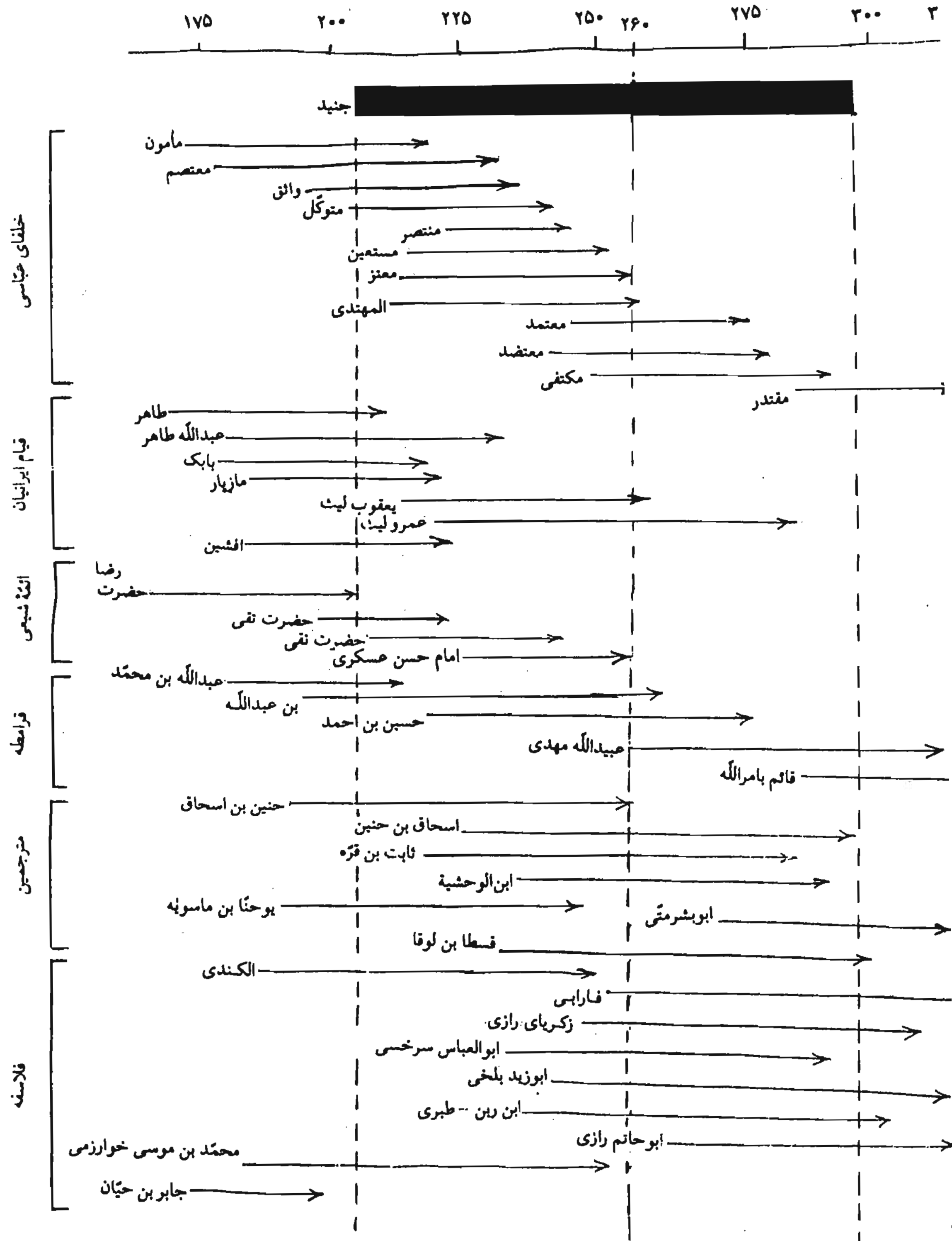
سه خط چین قایم مربوطند به زمان تولد جنید و وفاتِ او (خط چین‌های قایم اوّل و سوّم) و نیز تاریخ ۲۶۰ هـ.ق. (خط چین وسط) که مربوط است به سال وفات امام حسن عسگری که اختتام دورهٔ امامت اهل تشیع است.

بدیهی است دریافتن تاریخ تولد و وفات هر یک از مشاهیر که البته اختلافات بسیاری در بین مورخـین، مـوجود است فقط اکتفا به مشهورترین آن شده و تقریب مختصری نیز در رسم پیکانها (یا خطوط جهت‌دار) بکار رفته است.

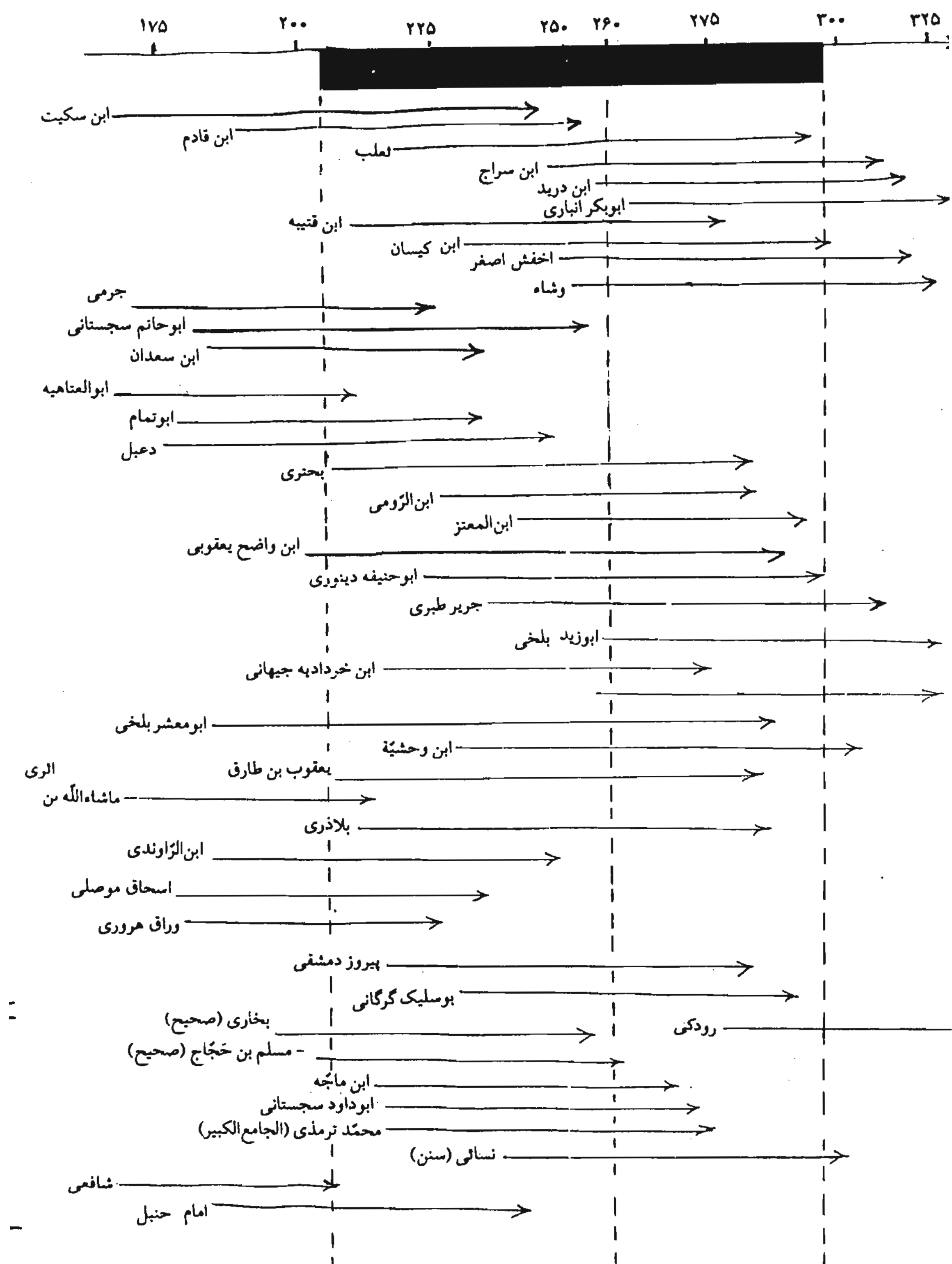
قصد از این نمودار، ذکر معاصرین جنید است که می‌تواند گویای بسیاری از دقایق حیات جنید باشد.



۱۷۵
۲۰۰
۲۲۵
۲۵۰
۲۶۰
۲۷۵
۳۰۰
۳۲۵
جنید
معمّر بن عباد
ابوالهذیل
ابوالحسن خیّاط
فوطی
نظام
ابوعلی جبّائی
ابوهاشم جُبائی
ابن کرّام
ابوالحسن اشعری
اسکافی
علی اسواری
ابن کلاّب
جاحظ
ابن راوندی
شحّام
بشر حافی
سری سقطی
معاذ الرّازی
ابویزید بسطامی
حکیم ترمذی
حلاّج
ابن مسرّه
شبلی
خرّاز
معروف کرخی
فتح مروزی
شقیق بلخی
ابوتراب نخشبی
ابوحفص حدّاد
حمدون قصار
سهل تُستری
ذوالنّون
ابوحمزه خراسانی
ابوحمزه بغدادی
ابوالحسین نوری
کرنبی
عمرو بن عثمان مکّی
شاه‌شجاع کرمانی
ابوعثمان خیری
ابوالعبّاس مسروق
ممشاد دینوری
رویم
ابواحمد القلانسی
ابویعقوب نهرجوری
ابویعقوب اقطع
خیر نسّاج
جریری



۱۷۵
۲۰۰
۲۲۵
۲۵۰
۲۶۰
۲۷۵
۳۰۰
۳
جنید
خلفای عباسی
مامون
معتصم
واثق
متوکّل
منتصر
مستعین
معتز
المهتدی
معتمد
معتضد
مکتفی
مقتدر
قیام ایرانیان
طاهر
عبدالله طاهر
بابک
مازیار
یعقوب لیث
عمرو لیث
افشین
ائمهٔ شیعی
رضا
حضرت
حضرت تقی
حضرت نقی
امام حسن عسکری
قرامطه
عبدالله بن محمّد
بن عبدالله
حسین بن احمد
عبیدالله مهدی
قائم بامرالله
مترجمین
حنین بن اسحاق
اسحاق بن حنین
ثابت بن قرّه
ابن الوحشیة
یوحنّا بن ماسویه
ابوبشرمتّی
قسطا بن لوقا
فلاسفه
الکندی
فارابی
زکریای رازی
ابوالعباس سرخسی
ابوزید بلخی
ابن ربن ــ طبری
ابوحاتم رازی
محمّد بن موسی خوارزمی
جابر بن حیّان



۱۷۵
۲۰۰
۲۲۵
۲۵۰
۲۶۰
۲۷۵
۳۰۰
۳۲۵
ابن سکیت
ابن قادم
ثعلب
ابن سراج
ابن درید
ابوبکر انباری
ابن قتیبه
ابن کیسان
اخفش اصغر
وشاء
جرمی
ابوحاتم سجستانی
ابن سعدان
ابوالعتاهیه
ابوتمام
دعبل
بحتری
ابن الرّومی
ابن المعتز
ابن واضح یعقوبی
ابوحنیفه دینوری
جریر طبری
ابوزید بلخی
ابن خردادبه جیهانی
ابومعشر بلخی
ابن وحشیّة
یعقوب بن طارق
الری
ماشاءاللّه بن
بلاذری
ابن الرّاوندی
اسحاق موصلی
وراق هروری
پیروز دمشقی
بوسلیک گرگانی
بخاری (صحیح)
رودکی
مسلم بن حَجّاج (صحیح)
ابن ماجه
ابوداود سجستانی
محمّد ترمذی (الجامع الکبیر)
نسائی (سنن)
شافعی
امام حنبل

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۳۵۸ **العبر تاریخ ابن خلدون** ج۲ - ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی مؤسسه تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۴
۲ - ر.ک. به کتب **تاریخی مفصّل چون تاریخ طبری، وفیات الاعیان، الکامل ابن‌الاثیر و غیرهم**
۳ - ص هفده تا سی و هشت - مقدمهٔ دکتر محمّدابراهیم آیتی - **تاریخ یعقوبی** ج۱ - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ ۵ - ۱۳۶۳.
۴ - ص ۱ تا ۱۳احوال آثار محمّدبن **جریر طبری** - تألیف علی‌اکبرشهابی - چاپ دوّم - اساطیر - ۱۳۶۳
۵ - ص ۴۴۶ تا ۴۵۹ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۶ - ص ۴۵۷ تا ۴۵۸ **تاریخ یعقوبی** ج۲ و ص ۵۴۲۹ **تاریخ طبری** ج۱۲ - ترجمه ابوالقاسم پاینده
۷ - ص ۵۴۱۰ تا ص ۵۴۱۵ **تاریخ طبری** ج۱۲ (۷a) - **کتاب امین و مأمون** - جرجی زیدان میتواند مثال باشد.
۸ - مآخذ قبل
۹ - ص ۴۹۳ **تاریخ یعقوبی** ج ۲
۱۰ - ص ۴۹۷ **تاریخ یعقوبی** ج ۲ ۱۰a - ص ۴۱۹ **تاریخ ایران بعد از اسلام** - زرین کوب شماره ۱۳
۱۱ - ص ۵۷۵۱ **تاریخ طبری** ج۱۳ - ترجمه ابوالقاسم پاینده.
۱۲ - ص ۴۹۷ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۱۳ - ص ۴۶۰ تا ۴۶۳ - **تاریخ ایران بعد از اسلام** - عبدالحسین زرین‌کوب - **امیرکبیر** ۱۳۶۳ - چاپ چهارم
۱۴ - ص ۵۱۳ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۱۵ - ص ۵۱۲ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۱۶ - ص ۵۱۵ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۱۷ - ص ۵۲۴ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۱۸ - ص ۵۲۵ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۱۹ - ص ۶۲۲۱ تا ۶۲۳۰ **تاریخ طبری** ج۱۴ - ترجمه ابوالقاسم یابنده.
۲۰ - ص ۵۱۲ **تاریخ ایران بعد از اسلام** - عبدالحسین زرین کوب
۲۱ - ص ۵۳۸ **تاریخ یعقوبی** - ج۲
۲۲ - ص ۵۴۰ - ۵۳۹ **تاریخ یعقوبی** - ج۲
۲۳ - ص ۶۳۰۶ - **تاریخ طبری** ج۱۴
۲۴ - ص ۵۴۵ - ۵۴۴ **تاریخ طبری** ج۲
۲۵ - همان **تاریخ طبری** ج ۱۵
۲۶ - ص ۶۶۵۸ **تاریخ طبری** ج۱۵
۲۷ - ص ۶۷۱۰ **تاریخ طبری** ج۱۵

۲۸ - ص ۶۷۲۲ **تاریخ طبری** ج۱۵
۲۹ - **تاریخ طبری** ج۱۵
۳۰ - صفحه ۱۱۵ - **کشکول شیخ بهائی** - ج۲ - ترجمهٔ محمّدباقر ساعدی - اسلامیه - چاپ۴ - ۱۳۶۴ (با مختصر اشتباهاتی در سنوات ذکر شده).
۳۱ - ص ۴۱۵ **تاریخ ایران بعد از اسلام** - زرین کوب
۳۲ - ص ۴۱۳ تا ۴۵۸ **تاریخ ایران بعد از اسلام** - زرین کوب
۳۳ - ص ۴۲۲ **تاریخ ایران بعد از اسلام** - زرین کوب
۳۴ - ص ۴۲۲ **تاریخ ایران بعد از اسلام** - زرین کوب
۳۵ - ص ۴۴۵ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۳۶ - ص ۵۳۱ **تاریخ یعقوبی** ج۲
۳۷ - ص ۱۱۴ **شعوبیّه** - جلال همائی - به اهتمام منوچهر قدسی - انتشارات صائب - اصفهان - ۱۳۶۳
۳۸ - ص ۱۱۶ **شعوبیّه**
۳۹ - ص ۱۱۳ **تاریخ ایران از اسلام** تا سلاجقه - ج۴ - گردآوری ر - ن - فرای - ترجمهٔ حسن انوشه - **امیرکبیر** ۱۳۶۳
۴۰ - ص ۱۹ **شعرالعجم - تاریخ شعراء ادبیات ایران** ج۱ - علامه شبلی نعمانی - ترجمه محمّد فخرداعی گیلانی - چاپ ۲ دنیای کتاب ۱۳۶۳
۴۱ - ص ۵۱۴ **تاریخ ادبی ایران** ج۱ - ادوارد براون - ترجمه علی‌پاشا صالح چاپ ۲ ابن سینا - ۱۳۳۵
۴۲ - ر.ک: **مروج الذهب** ج۲ - مسعودی - ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده.
۴۳ - ص ۶۳ - تا ص ۷۴ آندلس یا **تاریخ حکومت مسلمین در اروپا** - دکتر محمّد آیتی - چاپ ۲ انتشارا دانشگاه تهران ۱۳۶۳
۴۴ - ص ۴۲ **اصول کافی** ج۲.
۴۵ - ص ۴۱۷ **اصول کافی** ج۲
۴۶ - ص ۴۱۷ **اصول کافی** ج۲
۴۷ - مأخذ قبل
۴۸ - ص ۴۲۵ **اصول کافی** ج۲
۴۹ - ص ۴۲۵ بعد **اصول کافی** ج۲
۵۰ - ص ۱۳۹ به بعد فرق **الشیعه نوبختی** - ترجمه محمّدجواد مشکور - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱
۵۱ - **تاریخ یعقوبی** ج۲
۵۲ - ص۲۱۶ **همبستگی میان تصوّف و تشیّع**
۵۳ - ص ۲۳۱ تا ۲۳۵ **همبستگی میان تصوّف و تشیّع** - مصطفی الشیبی - ترجمه - علی‌اکبر شهابی - انتشارات دانشگاه ۱۳۵۴
۵۴ - ص ۲۴۰ **المقالات و الفرق**
۵۵ - ص ۱۲۵ **فرق الشیعه نوبختی**
۵۶ - ص ۱۲۸ - ۱۳۲ **فرق الشیعه نوبختی**
۵۷ - ص ۱۳۳ - ۱۳۴ **فرق الشیعه نوبختی** + ص ۴۲۷ + ۴۲۸ **اصول کافی** ج۲ متن این نامه درج و ضبط شده است.

۵۸ - ص ۴۲۸ **اصول کافی** ج ۲
۵۹ - ص ۱۳۹ **فرق الشیعه نوبختی،**
۶۰ - ص ۲۳۸ تا ۲۴۲ **همبستگی میان تصوّف و تشیع**
۶۱ - ص ۲۴۲ **همبستگی میان تصوّف و تشیع**
۶۲ - **لغت نامه دهخدا** ذیل شلمغانی.
۶۳ - **آشنایی با علوم اسلامی** ص ۱۸ ج ۲ - مرتضی مطهری - انتشارات صدرا - چاپ ۱۲، ۱۳۶۲.
۶۴ - ص ۲۵۷ تا ص ۳۹۱ فصل ۱۰ - **اسلام در ایران** - پطروشفسکی - ترجمه کریم کشاورز - چاپ ۶ - انتشارات پیام - ۱۳۶۲.
۶۵ - ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۶ - **خدمات متقابل اسلام و ایران** - مرتضی مطهری.
۶۶ - راقم و ناقل سطور را شاید باتمام مسطورات منقوله توافقی نباشد.
۶۷ - ص ۱۵۶ - ۱۵۷ - **مصایب حلاّج** ج ۱ - لوئی ماسینیون - ترجمه ضیاءالدین دهشیری - چاپ اول - ۱۳۶۲ - بنیاد علوم اسلامی.
۶۸ - ص ۲۱۷ - ۲۱۹ - **همبستگی میان تصوّف و تشیّع.**
۶۹ - ر.ک. **فرق الشیعه نوبختی + الملل و النحل شهرستانی،** + ...
۷۰ - ص ۹۹ تا ۱۱۰ **فرق الشیعه نوبختی.**
۷۱ - ص ۱۹۱ **الملل و النحل** ج ۱ - شهرستانی - به همّت محمّد سیّد گیلانی - دارالمعرفه بیروت - طبع ثانی - ۱۹۷۵ میلادی. و ص ۲۵۹ توضیح الملل ج ۱ - ترجمه الملل و النحل شهرستانی - ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی - به همّت محمّدرضا جلالی نائینی چاپ ۳ اقبال ۱۳۶۳
۷۲ - برخی گفته‌اند علت اصلی ظهور اسماعیلیه، مبارزات طبقاتی بوده است (ص ۲۹۶ اسلام در ایران پطروشفسکی...) و عده‌ای عدم استحقاق او را در امر امامت شرابخوارگی ذکر نموده‌اند (ص ۲۹۶ اسلام در ایران پطروشفسکی....) و علل عدیدهٔ دیگر ذکر نموده‌اند (ر.ک. مقاله اسماعیلیه - دکتر مهدی محقق - در بیست گفتار چاپ ۲ - ۱۳۶۳ - شرکت انتشار ص ۲۳ به بعد).
۷۳ - ص ۳۰۱ **اسلام در ایران پطروشفسکی.**
۷۳ - این تاریخ با بقیه تواریخ منقوله مطابق نمی‌نماید.
۷۴ - ص ۱۰۷ **تاریخ فلسفه اسلامی** - هانری کربین - ترجمه اسدالله بنشری - چاپ۳ - ۱۳۶۱ - امیرکبیر.
۷۵ - ۴۵۰ **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه** ج ۴ -
۷۶ - ص ۲۴۸ - **بیست گفتار** - دکتر مهدی محقق -
۷۷ - مرحوم اقبال آشتیانی در مقدمهٔ **تبصرةالعوام** با استقصایی که نموده آنرا منسوب به سیدمرتضی بن داعی رازی فرموده است و نسبت آنرا به علم الهدی ابوالقاسم علی بن حسین مرتضی غیرقابل قبول فرض نموده‌اند اگرچه برخی از نویسندگان نیز هنوز به همان و تیره قایل می‌باشند (ر.ک - تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان از رودکی تا سهروردی - بخش اوّل - ص ۱۶۰ و ص ۲۰۴ و نیز تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان - از مولوی تا جامی بخش اوّل - ص ۱۰۱).
۷۸ - بحث بسیار جالبی در مقالهٔ اسماعیلیه دکتر مهدی محقق موجود است حتماً مراجعه فرمائید ص ۲۴۸ به بعد بیست گفتار
۷۹ - ناقل این سطور را با تمامی عقاید منقوله، شاید موافقتی نباشد.
۸۰ - ص ۱۸۱ تا ص ۱۸۳ - **تبصرةالعوام فی معرفة مقالات الانام** - منسوب به سیدمرتضی بن داعی

رازی حسنی به تصحیح عباس اقبال - چاپ دوّم - ۱۳۶۴ - اساطیر.
۸۱ - ص ۲۹۸ **اسلام در ایران** - پطروشفسکی - اما در متن فارسی در ذیل ۲۵۵ چنین تصریحی ذکر نیامده
۸۲ - ص ۲۹۸ **اسلام در ایران** - پطروشفسکی
۸۳ - ص ۲۹۸ **اسلام در ایران** - پطروشفسکی
۸۴ - ص ۱۸۴ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۱ - حنا الفاخوری - خلیل الجرّ - ترجمه - عبدالمحمد آیتی - انتشار زمان - چاپ ۲ ۱۳۵۸
۸۵ - همان مأخذ - در صورتی که در این عقیده جای بحث است (ر.ک. **مقدمهٔ برگزیدهٔ اخوان** الصفا)
۸۶ - همان مأخذ - **اخوان الصّفاء و خلان الوفا** - ترجمهٔ علی اصغر حلبی - چاپ اوّل - ۱۳۶۰ - زوّار
۸۷ - ص ۴۲ **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی** - ذبیح الله صفا - چاپ ۴ - ۱۳۵۶ - امیرکبیر.
۸۸ - ص ۳۹ همان
۸۹ - ص ۴۰ همان
۹۰ - ص ۴۱ همان
۹۱ - ص ۲۴۲ **انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی** - دُلَیسی اولیری - ترجمه احمد آرام - انتشار دانشگاه طهران (۱۳۴۲ ش)
۹۲ - ص ۲۴۷ **انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی**
۹۳ - ص ۲۴۷ **انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی**
۹۴ - ص ۴۵ **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**
۹۵ - ص ۲۶۰ **انتقال علوم یونانی به به عالم اسلامی**. این رساله توسط دکتر محقق ترجمه شده (ر.ک. ص ۳۶۷ تا ۴۱۶ بیست گفتار - دکتر مهدی محقق).
۹۶ - ص ۶۶ تا ۷۰ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۹۷ - ص ۷۰ - ۷۱ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۹۸ - ص ۵۸ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**. (ر.ک خاندان نوبختی - عباس اقبال).
۹۹ - ص ۶۱ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۱۰۰ - ص ۶۲ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۱۰۱ - ص ۷۲ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۱۰۲ - ص ۷۳ تا ۷۵ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۱۰۳ - ص ۹۶ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
۱۰۴ - ص ۲۴۷ **انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی**.
۱۰۵ - تا زمان شیخ بهائی نیز مرسوم بوده (ر.ک. **کشکول شیخ بهائی** - ترجمه ج ۲)
۱۰۶ - **اثولوجیا** - **افلوطین** - ترجمه ابن ناعمه حمصی - تعلیقات قاضی سعید قمی - به تصحیح جلال الدین آشتیانی - انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران ۱۳۵۶.
۱۰۷ - ص ۱۵۶ تا ۱۶۱ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**.
و نیز ر.ک. **افلوطین** - نگاشته دکتر نصرالله پورجوادی - انتشارات، نشر دانشگاهی چاپ ۲ - ۱۳۶۲
۱۰۸ - ص ۳۸ **علم و تمدن در اسلام** - سیدحسین نصر - ترجمه احمدآرام - چاپ ۲ - ۱۳۵۹ انتشارات خوارزمی.
۱۰۹ - ص ۳۵۹ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**
۱۱۰ - ص ۳۷۷ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**

۱۱۱ - ص ۵۹۵ **تاریخ فلسفه در اسلام**. م. م شریف. ج ۱ - ترجمه رضا ناظمی -
۱۱۲ - ص ۵۹۷ **تاریخ فلسفه در اسلام**.
۱۱۳ - ص ۲۱۱ **تاریخ فلسفه اسلامی هنری کربین** -
۱۱۴ - ص ۶۰۱ **تاریخ فلسفه در اسلام**. م. م. شریف ج ۱.
۱۱۵ - ص ۳۹۰ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲.
۱۱۶ - ص ۳۹۱ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲. و ص ۶۰۲ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - م. م. شریف
۱۱۷ - ص ۳۸۲ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲.
۱۱۸ - ص ۳۸۳ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲.
۱۱۹ - ص ۳۸۴ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**.
۱۲۰ - ص ۶۰۶ - ۶۰۷ **تاریخ فلسفه در اسلام** ج ۱ م. م. شریف
۱۲۱ - ص ۶۰۸ قبلی.
۱۲۲ - ص ۳۹ **علم و تمدن در اسلام** - سیدحسین نصر -
۱۲۲ - ص ۶۴۱ - ۶۴۰ **تاریخ فلسفه در اسلام** ج ۱ - م. م. شریف
۱۲۳ - ص مقدمه - **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله** - فارابی - ترجمه سیدجعفر سجادی - چاپ ۲ - طهوری - ۱۳۶۱
۱۲۴ - ص ۲۱۵ **تاریخ فلسفه اسلامی** - هنری کربین - ترجمه + ۳۹۶ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲
۱۲۵ - ص ۲۱۶ **تاریخ فلسفه اسلامی**.
۱۲۶ - ص ۴۱۵ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲ + ص ۱۱۲ کارنامه اسلام - عبدالحسین زرین‌کوب چاپ ۳ - ۱۳۶۲ **امیرکبیر**
۱۲۷ - ص ۷۱ **تاریخ فلاسفه ایرانی** - علی اصغر حلبی - چاپ ۲ - ۱۳۶۱ - زوّار
۱۲۸ - ص ۷۸ **تاریخ فلاسفه ایرانی**.
۱۲۹ - ص ۵ **مقدمهٔ السیرةالفلسفیه** - محمّدبن زکریای رازی - شرح حال رازی - دکتر مهدی محقق - ترجمه متن کتاب عباس اقبال - انتشارات یونسکو ۱۳۴۳
۱۳۰ - ص ۱۳ قبلی.
۱۳۱ - ص ۱۳ تا ۱۷ قبلی.
۱۳۲ - ص ۲۰ تا ۳۱ قبلی.
۱۳۳ - ص ۵۱ قبلی + ص ۷۸ **تاریخ فلاسفه ایرانی** - حلبی
۱۳۴ - ص ۶۱۸ تا ۶۲۸. **تاریخ فلسفه در اسلام** - م. م شریف - مقاله عبدالرحمن بدوی - ترجمه.
۱۳۵ - ص ۶۳۳ - ۶۳۲ مأخذ قبلی (با توجّه به تذکر مترجم محترم)
۱۳۶ - ص ۶۴ - ۶۰ **تاریخ فلاسفه ایرانی** - علی اصغر حلبی.
۱۳۷ - ص ۶۴ تا ۶۸ **تاریخ فلاسفه ایرانی**.
۱۳۸ - ص ۴۳۵ - ۴۳۸ **اندیشه‌های بزرگ فلسفی - هفتاد مقاله فلسفی** - گزینش ح. بابک - انتشار شرق - ۱۳۵۶
۱۳۹ - ص ۱۱ **متفکران اسلام ج ۱ و ۲** - بارون کارا دو وو - ترجمه احمد آرام - دفتر نشر فرهنگ اسلامی - ۱۳۶۳
۱۴۰ - ص ۱۱ تا ۱۶ **متفکران اسلام**
۱۴۱ - ص ۳۶۵ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲.
۱۴۲ - ص ۳۶۲ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲.

۱۴۳ - ص ۱۳۷ **متفکران اسلام** ج ۱ و ۲.
۱۴۴ - ص ۱۵۹ - **علم و تمدن در اسلام** - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
۱۴۵ - ص ۲۹ **عبدالرحمن صوفی رازی** - سرفراز غزنی - سازمان پژوهشهای علمی و صنعت ایران - چاپ اوّل ۱۳۶۲
۱۴۶ - ص ۳۰ قبلی.
۱۴۷ - ص ۱۹۵ - **متفکران اسلامی** ج ۲.
۱۴۸ - ص ۲۰۲ **متفکران اسلامی** ج ۲.
۱۴۹ - ص ۲۰۱ - ۲۰۲ **متفکران اسلامی** ج ۲.
۱۵۰ - ص ۶۸ **کارنامه اسلام** - عبدالحسین زرین کوب - امیرکبیر - چاپ ۳ - ۱۳۶۲.
۱۵۱ - ص ۴۴۵ - **اندیشه‌های بزرگ فلسفی** - مقالهٔ - قرن رازی و ص ۲۵۰ علم و تمدن در اسلام
۱۵۲ - ص ۱۸۵ **علم و تمدن در اسلام**
۱۵۳ - ص ۵۳ **کارنامه اسلام**
۱۵۴ - ص ۳۵۶ **تاریخ فلسفه در جهان اسلام** ج ۲
۱۵۵ - ص ۲۷۷ **متفکران اسلام** - ج ۲.
۱۵۶ - ص ۴۴۷ **اندیشه‌های بزرگ فلسفی** - مقاله قرن رازی
۱۵۷ - ص ۲۷ **الجاحظ - زندگی و آثار جاحظ** - علیرضا ذکاوتی قراگزلو - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۷
۱۵۸ - ص ۴۴۳ **اندیشه‌های بزرگ فلسفی - مقاله قرن رازی.**
۱۵۹ - **زندگی و آثار جاحظ** - علیرضا ذکاوتی قراگزلو.
۱۶۰ - ص ۸۶ **کارنامهٔ اسلام** - عبدالحسین زرین‌کوب.
۱۶۱ - ص ۴۴۷ **اندیشه‌های بزرگ فلسفی** - مقاله قرن رازی
۱۶۲ - **لغتنامهٔ دهخدا** - ذیل (ابن قتیبه)
۱۶۳ - ص ۴۴۷ - ۴۴۸ - **اندیشه‌های بزرگ فلسفی** - مقاله قرن رازی.
۱۶۴ - ص ۹۷ **کارنامهٔ اسلام.**
۱۶۵ - ص ۱۰۵ **کارنامهٔ اسلام.**
۱۶۶ - ص ۱۰۳ **کارنامهٔ اسلام.**
۱۶۷ - ص ۱۲۸ **کارنامهٔ اسلام.**
۱۶۸ - ص ۱۵۱ - ۱۵۲ **کارنامهٔ اسلام.**
۱۶۹ - ص ۳۱۶ به بعد **تاریخ ادبیات زبان عربی - حنا** الفاخوری - ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی - انتشارات توس
۱۷۰ - همان
۱۷۱ - همان
۱۷۲ - ص ۳۵۶ **تاریخ ادبیات زبان عربی.**
۱۷۳ - ص ۳۵۶ به بعد **تاریخ ادبیات زبان عربی** - حنا الفاخوری.
۱۷۴ - ص **لغتنامهٔ دهخدا** ذیل کلمه - دیک الجن.
۱۷۵ - ص ۴۷ **تاریخ ادبی ایران** ج ۱.
۱۷۶ - ص ۴۳۸ **تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان** - از زرتشت تا رازی - عبدالرفیع حقیقت - شرکت مؤلفان مترجمان - چاپ ۲ - ۱۳۵۶.

۱۷۷ – ص ۴۴۵ قبلی.
۱۷۸ – ص ۴۴۰ به بعد مأخذ قبل.
۱۷۹ – ص ۲۶ تا ۳۲ – **شعرالعجم یا تاریخ شعر و ادبیات ایران** – شبلی نعمانی هندی – ترجمه محمّدتقی فخرداعی گیلانی – چاپ ۲ – دنیای کتاب ۱۳۶۳.
۱۸۰ – **احوال و اشعار رودکی سمرقندی** تألیف سعید نفیسی ج ۱ و ۲ – کتابفروشی ادب – ۱۳۰۹ – طهران
۱۸۱ – ص ۱۸۵ **نقد ادبی** – ج ۱ – عبدالحسین زرین‌کوب – امیرکبیر – ۱۳۶۱ چاپ ۳.
۱۸۲ – **مأخوذ از طبقات النحویین** – از ۱۲ تا ۶۶ و اخبارالنحویین البصریین صفحات ۱ تا ۳۰.
۱۸۳ – ص ۴۵، **الفهرست للندیم** – افست مروی – طهران.
۱۸۴ – ص ۱۴۵ تا ۱۵۰ – **اسلام در ایران** – پطروشفسکی.
۱۸۵ – ص ۱۵۲ **اسلام در ایران**
۱۸۶ – ص ۳۸ – ۳۷ کتاب **الفهرست للندیم**.
۱۸۷ – ص ۳۹ **مقدمه، قرآن مجید** – ج ۱ – زین العابدین رهنما – چاپ ۲ – ۱۳۵۲
۱۸۸ – ص ۱۲۶ **اسلام در ایران** – پطروشفسکی.
۱۸۹ – ص ۸ **فضل بن شادان** – فریدون جنیدی – انتشارات بلخ – ۱۳۵۹.
۱۹۰ – ر.ک – **الایضاح** – فضل‌بن شادان – به اهتمام و مقدمه محدث ارموی – دانشگاه طهران ...
۱۹۱ – **شهرستانی** – ص ۷۲ – **توضیح الملل** –
۱۹۲ – ص ۲۸۴ **تاریخ فلسفه در اسلام** ج ۱ – م.م. شریف.
۱۹۳ – ص ۲۸۴ تا ۱۹۰ قبلی.
۱۹۴ – ص ۱۳۰ **متفکران اسلام** – ج ۴
۱۹۵ – ص ۱۲۴ تا ۱۲۸ – **متفکران اسلام** ج ۴.
۱۹۶ – ص ۸۴ تا ۱۰۹ **توضیح الملل** – ترجمه الملل و النحل ج ۱
۱۹۷ – ص ۱۴۵ تا ۱۵۰ – **تاریخ فلسفهٔ اسلامی** –
۱۹۸ – ص ۲۰۱ **الفهرست للندیم** – **مقالة الخامسة**،
۱۹۹ – ص ۴۴ **تاریخ ایران بعد از اسلام** – زرین کوب
۲۰۰ – ص ۱۲۵ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۲
۲۰۱ – ص ۳۱۲، **تاریخ فلسفه در اسلام** ج ۱ – م.م. شریف.
و ص ۵۶ **سیر فلسفه در ایران** – اقبال لاهوری – ترجمه آریان‌پور – نشر دوّم – مؤسسه فرهنگی – ۱۳۴۹.
۲۰۲ – ص ۳۱ **تحقیقی در مسایل کلامی** – دکتر اسعدشیخ الاسلامی – چاپ دوّم – ۱۳۶۳ – امیرکبیر.
۲۰۳ – ص ۱۵۷ **تاریخ فلسفه اسلامی** – هنری کربین.
۲۰۴ – ر.ک. **زهد و تصوّف در اسلام** – گلدزیهر ترجمه خلیلی.
۲۰۵ – ص ۲۰ تا ۳۶. **سیر عرفان در اسلام** – زین الدین کیائی نژاد – انتشارات اشرافی – ۱۳۶۶
۲۰۶ – ص ۹۶۸ **مقدمهٔ ابن‌خلدون** – ج ۲ – ابن‌خلدون – ترجمه محمّدپروین گنابادی – انتشارات علمی و فرهنگی چاپ ۵ – ۱۳۶۶
۲۰۷ – ص ۱۰۲ تا ص ۱۱۱، **پیدایش و سیر تصوّف** – رینولد. ا. نیکلسون – ترجمه محمّدباقر معین – انتشارات توس – ۱۳۵۷ – چاپ ۱.
۲۰۸ – ص ۱۱۱ مأخذ قبلی – و ص ۴۲ به بعد **ارزش میراث صوفیه** – عبدالحسین زرین کوب.

۲۰۹ - ر.ک. به آثار شیخ احمد احسائی من جمله: **شرح الزیارة الجامعة**.
۲۱۰ - ص ۱۱۷ **تاریخ تصوّف** ج ۲ - قاسم غنی - چاپ سوّم - زوّار - ۲۵۳۶.
۲۱۱ - ص ۱۵۵ تا ۱۶۰ مأخذ قبلی.
۲۱۲ - ص ۱۷ **مقدمهٔ پیدایش و سیر تصوّف** - بقلم، ابوالعلا عفیفی.
۲۱۳ - ص ۲۲ به بعد **ارزش میراث صوفیه**
۲۱۴ - ص ۶۵ به بعد **تاریخ تصوّف** ج ۲.
۲۱۵ - ص ۵۹ **حقیقة العرفان** - علامه برقی - بدون تاریخ
۲۱۶ - ص ۲۵۱ **تاریخ فلسفهٔ اسلامی** ج ۱
۲۱۷ - ص ۱۰۳ تا ۸۱ - **سرچشمه تصوّف در ایران** - سعید نفیسی - کتابفروشی فروغی - چاپ ۵
۲۱۸ - ص ۷۲ تا ۸۰ **سیر فلسفه در ایران** - اقبال لاهوری - ترجمه.
۲۱۹ - ص ۱۴ تا ۲۰ **صوفی یا سوفی**، مانویت دگرگون شده - محسن فرزانه - نشر پارسا - ۱۳۶۷
۲۲۰ - ص ۸۲ تا ۹۹ **تاریخ تصوّف** ج ۲ - غنی
۲۲۱ - ص ۱۱۷ **در آمدی به فلسفهٔ افلوطین** - نصرالله پورجوادی - چاپ ۲ - نشر دانشگاهی - ۱۳۶۱
۲۲۲ -
۲۲۳ - - P. 102 - 116 - The Lif, Personality and Writings of Al - Junayd, Gibb Memorial New Series, XXII - London, 1976.
۲۲۴ - ص ۳۸ مقدمه - **دوره آثار فلوطین** - ج ۱ - ترجمه محمّدحسن لطفی - چاپ اوّل - ۱۳۶۶ تیر ماه
۲۲۵ - ص ۵۶ **تصوّف و عرفان** - عباسعلی عمید زنجانی - امیرکبیر - ۱۳۶۶ - چاپ اوّل.
۲۲۶ - ر.ک. **تشیع و تصوّف** - کامل مصطفی الشیبی - ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو به چاپ اوّل - ۱۳۵۹، **امیرکبیر**.
۲۲۷ - ر.ک. **همبستگی میان تصوّف و تشیّع**. مصطفی الشیبی.
۲۲۸ - ص ۶۳ - تا ص ۷۶ **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه** - عزالدین محمود کاشانی - به اهتمام جلال همائی - انتشارات سنایی چاپ ۲.
۲۲۹ - ص ۶۶ مأخذ قبل.
۲۳۰ - ر.ک. **عبدالرحمن صوفی رازی**، به اهتمام سرفراز غزنی - ...
۲۳۱ - ر.ک. **صوفی یا سوفی** - محسن فرزانه.
۲۳۲ - ص ۳۱ - **نفخات الانس** - جامی - به اهتمام مهدی توحیدپور - انتشارات محمودی.
۲۳۳ - ص ۲۲، کتاب **اللّمع فی التصوف** - ابونصر سراج - باهتمام - نیکلسون - لیدن - ۱۹۰۹ میلادی.
۲۳۴ - ص ۲۵۴، **تاریخ فلسفه اسلامی** - کربین (نظریّهٔ جالب استاد جلال همائی را باید در غزالی‌نامه - ص ۹۴۵ و ۹۵ در حاشیه ملاحظه نمود).
۲۳۵ - ص ۴۷ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲.
۲۳۶ - ص ۵۴ مأخذ قبل.
۲۳۷ - ص ۱۱۸ - ۱۱۴ **زهد و تصوّف در اسلام** - گلدتسهیر - ترجمه محمّد خلیلی - اسفند ۱۳۳۰ - چاپ اقبال
۲۳۸ - ص ۴۱ - ۴۰ **تشیع و تصوّف** (ترجمه).
۲۳۹ - ص ۲۵۳ - ۲۵۲ **همبستگی میان تصوّف و تشیع** (ترجمه)
۲۴۰ - ص ۵۶ - ۵۸ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲ - غنی.

۲۴۱ - ص ۲۶۰ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۱ - ترجمه.
۲۴۲ - ص ۱۱۴ - ۱۱۵ **سیر عرفان در اسلام** - دکتر زین‌الدین کیائی‌نژاد - انتشارات اشراقی حتی قبلاً نیز قول غنی را مورد استناد قرار می‌دادند. ر.ک ص ۱۳۲ مقدمهٔ نفحات الانس جامی از آقای مهدی توحیدی‌پور.
۲۴۳ - ص ۴۱۱ - ۴۱۲ **تصوّف و عرفان** - عباسعلی عمید زنجانی - ۱۳۶۶ - امیرکبیر.
۲۴۴ - ص ۵۶ - ۵۵ **تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا** - نیکلسون - ترجمه محمّدرضا شفیعی کدکنی - انتشارات قدس - ۱۳۵۸.
۲۴۵ - ص ۸۱ **تصوّف در اسلام** - جلال الدین همائی - خرداد ۱۳۶۲ - مؤسسه نشر هما.
۲۴۶ - ص ۸۵ مأخذ قبل.
۲۴۷ - ص ۹۰ مأخذ قبل.
۲۴۸ - ص ۲۵۹ **فرهنگ اشعار حافظ** - احمدعلی رجائی بخارائی - چاپ ۳ - انتشارات علمی - ۱۳۶۴
۲۴۹ - ص ۲۳۱ - ۲۳۰ **کشف المحجوب هجویری** - ژوکوفسکی - و اهتمام قاسم انصاری - انتشارات طهوری - چاپ اوّل
۲۵۰ - ص ۳۹ به **سوی سیمرغ** - نعمت الله قاضی شکیب - انتشارات پیروز - بدون تاریخ
۲۵۱ - ص ۳۲ تا ص ۸۵ **شناخت عرفان و عارفان ایرانی** - علی اصغر حلبی - زوّار - چاپ ۲ - ۱۳۶۰
۲۵۲ - ص ۱۵۱ تا ۱۶۷ **فلسفه عرفان** - سیدیحیی یثربی - دفتر تبلیغات اسلامی قم - چاپ ۱ - ۱۳۶۶
۲۵۳ - ص ۱۱۱ **جستجو در تصوّف ایران** - عبدالحسین زرین کوب چاپ ۲ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.
اگرچه با دانستن کتابهای کشف المحجوب و رسالهٔ قشیریّه و کتاب اللمع می‌توان در این قول کمی تأمل نمود چه اکثر این تألیفات در مکتب بغداد ترقیم شده و در خود این کتب تصریحاتی دالّ بر این موضوع موجود است ولی بهر تقدیر با قدری سعه نظر می‌توان حقیقتی در آن یافت.
۲۵۴ - ص ۳۹ تا ۴۳ **بسوی سیمرغ**.
۲۵۵ - خود صاحب این اقوال به این دلایل مختصر اشاره‌ای نموده‌اند.
۲۵۶ - ر.ک. **مصائب حلاّج** - ترجمه سیدضیاالدین دهشیری.
۲۵۷ - مطالب مأخود است از مقالهٔ **نخستین صوفیان** - از کتاب تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - صفحات ۴۳۷ تا ۴۶۹ - ترجمه فتح‌الله مجتبائی.
۲۵۸ - ر.ک - ص ۴۶۰ تا ص ۴۸۶ **تاریخ فلسفه در اسلام** ج ۱ - ترجمه مقالهٔ نخستین صوفیان (ادامه) از دکتر پورجوادی.
۲۵۹ - ص ۲۱۸ تا ۳۲۰. **کشف المحجوب** - هجویری...
۲۶۰ - ص ۴۳۷ به بعد - **تاریخ تصوّف** ج ۲ - دکتر غنی.

بخش (۱)

دوران زندگی جنید

فصل نخست

زندگانی

۱ - نام جنید:

از جمله تألیفاتی که زمان تحریرشان، قریب به ایام جنید است می‌توان از حلیةالاولیأ حافظ ابی‌نعیم (متوفی ۴۳۰) و تاریخ البغداد از حافظ ابی‌بکر احمدبن علی الخطیب البغدادی (متوفی ۴۶۳) نام برد. در حلیةالاولیأ جنید را چنین تسمیه نموده:

«و منهم المربّی بفنون العلم المؤیّد بعیون الحلم، المنوّر بخالص الایقان و ثابت الایمان العالم بمودع الکتاب و العامل بحکم الخطاب، الموافق فیه للبیان و الصّواب ابوالقاسم الجنیدبن محمّد الجنید...»[۱]

و تاریخ بغداد او را به «الجنیدبن محمّدبن الجنید ابوالقاسم الخزاز[۲]» نام برده است و اغلب محققّین بر سیاق این دو رفته و تأسّی به این دو جسته‌اند. ابن خلکان در وفیات الاعیان[۳]، سُبکی در طبقات الشافعیة الکبری[۴] و ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی در صفةالصفوة[۵] و در المنتظم و تاریخ الملوک و الامم[۶] و اسنوی، در طبقات الشافعیة[۷] از ین جمله‌اند، در طبقات الصوفیه منسوب به خواجه عبدالله

انصاری نیز «جنیدبن محمّد القواریری ابوالقاسم الزجاج الخراز سیدالعارفین» تحریر شده[۸] و مُستملی بخاری (متوفّی اشرفی ۴۳۱) در شرح التعرف کلاباذی (متوفی به ۳۸۵ - محتمل) که از اَقْدَم کُتُب اهل تصوّف به شمار رفته از او به «ابوالقاسم الجنیدبن محمّدبن الجنید البغدادی» یاد نموده است[۹]. هجویری، هم عصر کلاباذی در کشف المحجوب[۱۰] و قشیریّه در رسالهٔ خود[۱۱]، محرز نموده‌اند که نام اصلیش چیست و آنچه متأخرین قریب به هزارهٔ بعد از او به اختلاف آمده‌اند، سهو است. صاحب هدایة الاحباب به تبعیت از قاموس فیروزآبادی از این نفوسند، که خوانساری در روضات‌الجنات می‌نویسد: «ابوالقاسم جنیدبن محمّدبن جنید خرّاز قواریری بغدادی زاهد معروف»، فیروزآبادی در قاموس می‌نویسد جُنَید بر وزن زُبَیر لقب ابوالقاسم سعیدبن عبیدسلطان طایفه صوفیه است البته این اظهاریّه از صاحب قاموس دربارهٔ جنید بعید است زیرا در هیچیک از کتب تراجم او را بدین نام و نشان معرّفی نکرده‌اند ابن‌خلّکان او را به‌طوری که ما نام بردیم معرّفی کرده[۱۲] و نظیر این در ریحانةالادب آمده:

«... پوشیده نماند که فاضل محدث معاصر در هدیةالاحباب به تبعیت قاموس نام اصلی جنید را سعیدبن عبید نوشته و جنید را لقب دانسته و به‌رغم بعضی نامش سعیدبن محمّدبن جنید می‌باشد لکن این قول غریب بوده و با مندرجات کتب تراجم موجوده در نزد این نگارنده منافات دارد»[۱۳]. امّا آنچه در کتب مختلفه از او به اتحاد نام بُرده شده فقط «جنید» است که در این وجیزه اقتدا به قدما خواهد شد.

۲ - تاریخ وفات و حیات جنید:

اگرچه اختلاف در نام جنید، قابل اغماض است امّا در تاریخ تولّد و وفات و مدّت حیات او باید تأمّل روا داشت، تاریخ بغداد نشان از وقت دقیقی می‌دهد قوله:

«مات الجنید بن محمّد لیلة النیروز و دفن من الغد و کان ذلک فی سنة ثمان و تسعین و ماتین»[۱۴] و تاریخ دیگری را ابن الجوزی نقل می‌کند:

«و توفی یوم السبت فی شوال سنه ثمان و تسعین پأتین و قیل سبع و تسعین»[۱۵] و ابن خلّکان نوعی دیگر ذکر می‌کند:

«و توفی یوم السبت و کان فیروز الخلیفه، سنه سبع و تسعین و مأتین و قیل سنة

ثمان و تسعین آخر ساعة من نهارا الجُمُعه ببغداد»[۱۶] پس، در روزی شنبه، لیلهٔ نوروز، سنهٔ ۲۹۸ یا ۲۹۷ یعنی اختتام قرن سوّم وفات او را درج نموده‌اند[۱۷]، در طبقات الصوفیه با قدری اختلاف دیگر آمده:

«در سنه سبع و تسعین و مأتین (۲۹۷) برفته از دنیا... و روز نیروزخلیفه روز شنبه و گویندکی آخر روز آدینه برفت و روز شنبه دفن کردند»[۱۸].

جامی تا ایّام خود هر آنچه راکه صاحبان تذکره، گفته‌اند، جمع نموده و می‌نویسد:

«در سنه سبع و تسعین و مأتین برفته از دنیا کذا فی کتاب الطبقات و الرسالة القشیریه و فی تاریخ الیافعی انّه‌مات سنة ثمان و تسعین و مأتین و قیل سنّة تسع و تسعین و مأتین و الله تعالی اعلم[۱۹] که علاوه بر ۲ تاریخ فوق تاریخ ۲۹۹ نیز ذکر کرده است. اکثر کتب بر یکی از این سه تاریخ اتّفاق نموده‌اند به غیر از این، برخی نوادر نیز وجود دارد، من جمله صاحب آثارالعجم که سال وفات را در ۲۵۷ ذکر نموده[۲۰] که مورد استغراب راقم ریحانة الادب گشته، و گویا با تاریخ وفاتِ استادِ جنید و خالِ او یعنی سری سقطی مخلوط گشته است[۲۱]. برتلس[1]. در کتابی که از او ترجمه شده تاریخ وفات را ۲۲۹ هجری مطابق با ۹۱۱ میلادی ذکر نموده که وقت میلادی آن مطابق تاریخ اصلی و سنه ۲۲۹ هجری گویا، سهو طبعی و اشتباه چاپی است[۲۲] استاد همائی در غزالی‌نامه، جنید را از مشایخ قرن سوّم متوفی به سنه ۲۹۳[۲۳] می‌داند که مأخذ عمده‌ای ندارد، نفوسی نیز که از جنید به عللی نام بُرده‌اند در هر قسمت تاریخی را ذکر نموده‌اند[۲۴] من جمله استاد نفیسی در حکایتی که در تصوّف مرقوم فرموده‌اند در دو موضع یکی ۲۹۷ و ۲۹۸[۲۵] و دردیگری ۲۹۸ و ۲۹۹[۲۶] را رقم زده‌اند، سُبکی همان قول ابن‌الجوزی را نقل می‌کند[۲۷]، منشأ این اقوال، مرجع مؤلفین بعدی شده دکتر زرین‌کوب در جستجو در تصوّف[۲۸] و بحر در کوزه[۲۹]، تاریخ ۲۹۷ و در ارزش میراث صوفیه تاریخ ۲۹۸ و،[۳۰] حناالفاخوری در تاریخ فلسفهٔ خود[۳۱] نیز همین سال را یادکرده‌اند.

چند تحقیق مستند در مورد تاریخ وفات جُنید به عمل آمده است. در تعلیقات قدسیّه توسط احمد طاهری عراقی، در بیان قول خواجه محمّدپارسا فرموده:

«لسان التصوف شیخ ابوسعید احمدبن عیسی الخراز بود... وفات او در سنهٔ سبع و

1 - Y. E. Berthels.

سبعین و مأتین است پیش از وفات سیدالطائفه جنید به بیست و دو سال»،[۳۲] تاریخ وفات ابوسعید خراز را ۲۷۷ دانسته و چون ۲۲ سال بر آن اضافه شود، وفات جنید به ۲۹۹ مذکور می‌گردد، اما مصحح محترم فقط قول اصّح را ۲۹۸ که مورد اتّفاق قدما است، قبول نموده است[۳۳] علی‌حسن عبدالقادر که کتابی در شرح حال جنید نگاشته علاوه بر این تواریخ، تواریخ ۲۹۶ و ۲۹۷ و ۲۹۸ را قید نموده است و از این راه به تاریخ تولّد جنید رسیده است[۳۴] بدین طریق که، ابن الجوزی می‌نویسد:

«قدلقی الجنید من العلما و درس الفقه علی ابی ثور و کان یفتی فی حلقته بحضرته و هوابن عشرین سنة»[۳۵] یعنی جنید بیست ساله بوده که بر حلقه درس ابی‌ثور حاضر شده است و در تاریخ بغداد که مأخذ ابن‌الجوزی بوده این از اقوالِ خودِ جنید محسوب شده است[۳۶] به‌هر تقریر، چون ابوثور به سال ۲۴۰ وفات یافته تولّد جنید باید لااقل قبل از ۲۲۰ اتّفاق افتاده باشد که چون چندی بر حلقه درس او حاضر می‌شده باید سنّه تولّد او را به ۲۱۵ قبلتر بُرد لذا بنا به برخی مصالح، دکتر عبدالقادر تولد جنید را ۲۱۰ روا داشته است[۳۷]. دکتر اسدالله خاوری تحقیق جالبی نموده‌اند که ذیلاً نقل می‌شود:

«... جنید ۷ ساله بود که سری او را با خود به‌حجّ برد و در مسجدالحرام در میان چهارصد پیر مسأله شکر می‌رفت (نقل از عطّار)... سال ارتحالش را طبقات الصّوفیه و رساله قشیری هر دو سال ۲۹۷ و تاریخ یافعی ۲۹۸ و به‌قولی سال ۲۹۹ را ضبط کرده جامی عین بیان آنها را نقل نموده قاضی شوشتری تنها بیان تاریخ یافعی را یادآور شده است مسلماً قول سلمی و قشیری که اقدم از دیگران و هر دو در این مورد اتّفاق دارند راجح است بنابراین باستناد بیان عطّار که «هنوز هفت سال نداشت که به سری پیوست و در هفت سالگی سفر حج گذاشت» چون رفتن از بغداد به مکّه و بازگشت به آنجا با وسایل آن‌روز بیش از سالی به طول نمی‌انجامید جنید در سن ۸ سالگی به بغداد بازگشت او آبگینه فروشی کردی و هر روز به دکان شدی و سپرده‌ای فرو گذاشتی و چهارصد رکعت نماز کردی مدّتی بر این برآمد دکان را به‌گذاشت و در دهلیز خانهٔ سری خانه‌ای بود آنجا به‌نشست و پاسبانی دل خویش پیش گرفت ... و چهل سال بنشست» مدّت مبهم تنها ایام آبگینه فروشی اوست که اگر با توجّه به خدمات ازلی و فراست ذاتی جنید که عطّار دربارهٔ وی آورده است «جنید همه درد و شوق و عشق

بوده است» سپس مدّت دکان‌داری جنید را بیش از یکی دو سال به‌حساب نتوانیم آورد و با این قراین خلوت چهل ساله‌اش در حدود ده سالگی آغاز شده است و چون سری در ۲۵۳ تا ۲۵۷ درگذشته است لاجرم شیخ را وقت مرگ خالو و استاد سری سنین عمر در حدود پنجاه (۵۰) بوده است و تا سال ۲۹۷ هم که خود خرقه تهی نموده‌است مدّت ۴۴ سال بر مسند ارشاد تکیه داشته لذا عمرش در حدود ۹۴ تا ۹۵ سال و تولدش بین سنوات ۲۰۳ تا ۲۰۷ بوده است»[۳۸].

دهخدا در لغتنامه خود، می‌نویسد وی به سال ۲۹۷ یا ۲۹۸ در ۹۱ سالگی در بغداد درگذشت[۳۹] از مسطورات فوق مسلّم آید که جنید در دههٔ اوّل قرن سوّم به‌سنوات ۲۰۳ تا ۲۰۷ متولّد و بیش از ۹۱ سال زندگی و در سال‌های ۲۹۷ یا ۲۹۸ وفات نموده[۴۰] و مدید حیات او قرن سوّم را شامل بوده است، مؤیّد این و البتّه با قدری تسامُح آن است که انصاری گفته:

«وقتی جنید می‌گذشت نارسیده بود خرد دوازده ساله سری سقطی گفت اگر این غلام بزید، به مرگ او تصوّف از بغداد برخیزد پس از ین هفتاد سال بود» که پیداست بیش از ۸۲ سال سن نموده است و اگر تاریخ وفات را همان ۲۹۷ گیریم سال تولد ۲۱۵ می‌شود که تقریبی است و همو در جایی دیگر می‌نویسد:

«سهل تستری که می‌برفت از دنیا گفت هیچکس مانده است که از این علوم سخن گوید گفت جوانیست به بغداد، جنید خوانند»[۴۱A] اگر وفات سهل ۲۸۳ باشد جنید در آن هنگام پیر کامل محسوب می‌شده نه جوان، لذا شاید بیانِ اهمّیت می‌کرده نه صحبت از وقتِ دقیق.

۳ - موطن و منشاء:

در قدیمی‌ترین کتب تاریخیِ قریب به ایام جنید، در باب موطن و اصلِ خاندان جنید نقل شده:

«... الجنید... واصله من نهاوند الا انّ مولده و منشأه ببغداد»[۴۱]. در ترجمه از قشیریه نیز آمده:

«و از ین طایفه بود ابوالقاسم الجنیدبن محمّد سیّد این طایفه است و امام ایشان بود اصل وی از نهاوند بود و مولد وی به عراق بود...[۴۲]»

ابن الجوزی[۴۳] و سبکی[۴۴] نیز همین قول را تکرار نموده‌اند، زرکلی در «الاعلام» می‌گوید:

«الجنیدبن محمّدبن الجنید البغدادی الخزاز ابوالقاسم صوفی من العلما بالدین مولده و منشاه و وفاته ببغداد اصل ابیه من نهاوند»[۴۵]. اما این مسئله هم در بین قدما و همه در بین متأخرین مورد اختلاف بوده است که فی الحقیقه آیا ایرانی بوده یا خیر؟ مثلاً خطیب بغدادی در تاریخ خود که از اقدم تواریخ محسوب می‌شود تحریر نموده: «اخبرنا اسماعیل بن احمدالحیری اخبرنا محمّدبن الحسین النیسابوری قال سالت اباالقاسم النصر آبادی قلت له: الجنید کان من اهل بغداد؟ قال هو بغدادی المنشاء و المولد ولکن سمعت مشایخنا به بغداد یقولون کان اصله من نهاوند قدیماً»[۴۶].

برخی او را متولّد نهاوند دانسته‌اند، مانند هانری کربین*، که البته میتواند صحیح باشد او نوشته:

«جنید، ایرانی الاصل در نهاوند به دنیا آمد و در همهٔ عمر در عراق یا به عبارت بهتر در بغداد متوطن بود...»[۴۷] که تبعیّت از استاد خود لویی ماسینیون نموده است[۴۷A]. حتّی صفت بغدادی جنید را کسانی، به ایرانی تبدیل نموده و او را ایرانی دانسته‌اند[۴۸]، و چون اینان بر این راه رفته‌اند، نفوسی دیگر ره افراط و تفریط برگزیده‌اند، و می‌نویسند:

«ابوالقاسم جنیدبن محمّد نهاوندی (بغدادی) متوّفیٰ به سال ۲۹۷ تا ۲۹۹ هجری از مشایخ بزرگ و دانشمند تصوّف ایرانی است وی که فیلسوف علم الهیّات بوده است از صوفیان اولیّه ایرانی به شمار می‌رود»[۴۹]، افرادی نیز راه میانه پیش گرفته و احتمال هر دو شقّ را داده‌اند مانند این که نوشته شده:

«با ابوالقاسم الجنید که حدود سال ۲۱۰ ق / ۸۲۵م در نهاوند یا احتمالاً در بغداد از پدر و مادری که از نهاوند به بغداد کوچ کرده بودند تولّد یافته بود به قلّهٔ دیگر مکتب بغداد می‌رسیم»[۵۰] آنچه مسلّم آید، آن است که جنید مدید ایّام حیات را در بغداد گذرانده و اصلیّت ایرانی داشته و از خاندان ایرانی بوده و حتّی با ایرانیان قریب المعاشرة بوده چه که قشیری در رسالهٔ خود که از متون اولیّه تصوّف اسلامی است

---

* - Henri Corbin.

حکایتی نقل نموده که ماحصل آن چنین است:

«عبدالوهّاب گوید به نزدیک جنید بودم بوقت موسم، بسیاری عجم و مولّدان گرد وی نشسته بودند مردی پانصد دینار بیاورد و پیش او نهاد و گفت برین قوم تفرقه کن، جنید گفت: جز این مال دیگرداری؟ گفت: دارم و بسیار دارم، گفت: دیگرت مال همی باید؟ گفت باید. گفت: بردار که تو اولیٰ تری باین زر و قبول نکرد»[۵۱].

که حاکی از این است که اولاً جنید معاشرت با عجم و مولّدان می‌نموده و مولّد، به‌اصطلاح عرب شخص عجمی است کـه در آداب عـرب پـرورش یـافته بـاشد، در کشاف اصطلاح الفنون نقل است که مولدان، گروهی باشند از عجم که در دیار عرب متولّد گشته و در آنجا نشو و نما یافته باشند و یا عکس آن[۵۲]، ثانیاً، در زمان او تمایل به نسب ایرانی و افتخار به‌آن رایج بوده و با توجّه نهضت شعوبیه در این قرن، یـعنی قرن سوّم، که اعلم آنان جاحظ می‌باشد[۵۳]، چنین گمانی خـارج از تـصّور و تـحقیق نمی‌باشد، لذا لابّد از این است که جنید در نسبتِ وطن، به ایران منسوب، والاّ حداقلّ آن است، خاندانی ایرانی داشته، و در غیر این صورت تمایل به عجم و مـعاشرت بـا ایشان در او بوده است. اما باید دانست که عالم قلب و جان و دل با عنصر آب و خاک و گل، مقایسه نگردد. عارفی چون جنید، اگر به صفای روح پردازد، حقیقت روح گردد و روح را تقدیس از زمان و مکان واجب است پس ارجح آن باشد کـه او، چـون دیگـر عارفان حقیقی به مثل مولانا، از آنِ عالَمی باشند و در محدودهٔ مکانی نگنجند.

۴ - طفولیت و کودکی جنید:

اگرچه از ایّام صباوت جـنید مـطالب عـدیده‌ای بـه دست نـیامده ولی از بـرخـی حکایاتِ معدودی که باقی مانده، اشاراتی بـر آن ایّـام مـی‌توان یـافت مـن جـمله در حکایت نسبةً مفصّلی از عطّار، چنین نقل شده:

«ابتدای حال او آن بود که از کودکی باز درد زده بود و طلب‌گار و با ادب و فراست و فکرت بود و تیز فهمی عجب بود یک روز از دبیرستان به‌خانه آمد پدر را دید گریان گفت چه بوده است؟ گفت: امروز چیزی از زکوة پیش خال تو برده‌ام، سـری قـبول نکرد، می‌گریم کی عمر خود درین پـنج درم بـرده‌ام و ایـن خـود هـیچ دوسـتی را از دوستان خدای نمی‌شاید جنید گفت به من ده تا بدو دهم و بستاند. به او داد جنید روان

شد و در خانهٔ خال بزد و در بکوفت، گفتند: کیست؟ گفت: جنید، در بگشایید و این فریضهٔ زکوة بستان سری گفت نمی‌ستانم گفت بدآن خدای که‌با تو این فضل و با پدرم آن عدل کرد کی بستانی سری گفت ای جنید با من چه فضل کرد و با او چه عدل؟ جنید گفت با تو آن فضل کرده است که تو را درویشی داد و با پدرم آن عدل کرده است که او را به دنیا مشغول گردانید تو اگر خواهی قبول کنی و اگر خواهی ردّکنی او اگر خواهد و اگر نخواهد زکوة سال به‌مستحق باید رسانید. سری را این سخن خوش آمد گفت: ای پسر بیش از آنک این زکوة قبول کنم تو را قبول کردم در بگشاد و آن زکوة بستد و او را در دل خود جایِ داد و جنید هفت ساله بود که سری او را به‌حجّ برد در مسجدحرام مسئلهٔ شکر می‌رفت در میان چهارصد پیر چهارصد قول بگفتند در شرح بیان شکر، هر کسی قولی، سری با جنید گفت تو نیز چیزی گوی گفت شکر آن است که نعمتی که خدای تو را داده باشد بدان نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سرمایه معصیت نسازی چون جنید این بگفت هر چهارصد پیر گفتند احسنت یا قرّةعَینِ الصدّیقین، و همه اتّفاق کردند که بهتر ازین نتوان گفت. تا سری گفت یا غلام زود باشد که حظّ تو از خدای زبان تو بود جنید گفت من بدین می‌گریستم که سری گفت پس سری گفت این از کجا آوردی؟ گفتم از مجالست تو، پس به بغداد آمد و آبگینه فروشی کردی، هر روز به‌دکان شدی و پردهٔ فرو گذاشتی و چهارصد رکعت نماز(!) کردی مدّتی برآمد دکان رها کرد و خانهٔ بود در دهلیز خانهٔ سری در آنجا نشست و به‌پاسبانی دل مشغول شد و سجّادهٔ در عین مراقبت باز کشید تا هیچ چیز دون حق بر خاطر او گذر نکرد و چهل سال همچنین به‌نشست چنانک سی سال نماز خفتن بگزاردی و بر پای به‌ایستادی و تا صبح‌الله می‌گفتی و هم به آن وضو، نماز صبح بگزاردی»[۵۴].

آنچه در این حکایت، مذکور و مشهود است، نشان از حدّت نظر و ذکاوت جنید در ایّام طفولیت دارد، اگر حکایت نقل شده از عطّار خالی از غلوّ باشد، به‌راستی،گفت‌وگو و مکالمهٔ او با خال خود سری سقطی، که بعدها، سمتِ ارشاد او را یافت، نشان از وفور تعقّل او دارد، که عطّار از آن به اعجاب آمده‌است، همین صفت، از ممیّزاتِ مشخّصِ جنید بوده و قوّهٔ استدلال او را به‌حدّ تبحّر و تفنن در نزد عامّه مشهور نموده است به‌نوعی که از او به‌نام معلّم الهیات و نیز متکلّمین یاد نموده‌اند[۵۵]. علاوه بر این، عواطفِ رقیقِ عمیقِ او صورتی دیگر از سیرت حمیده‌اش دارد، که عطّار از او بنام «درد زده» یاد کرده

است. اگرچه در بحث لغوی، درد زده را مریض و علیل و بیمار، نیز معنا کرده‌اند،[۵۶] امّا بعید است که جنید در صباوت به علّت و مرض دچار شـده بـاشد و بـا تـوجّه بـه حکایات عدیده درد زده را می‌توان، حکایت از رنج ذاتیِ بودن در دنیا دانست که «اِنَّما الدُّنیا دارُالتَعَبِ وَ المشقّة» که عارف حقیقی را با نظاره بدان دست می‌دهد.

هر که او بـیدارتـر پـر دردتـر هر که او آگاه‌تر رُخ زردتر[۵۷]

و با اینکه در «ابتدای حال» برای او در سنین خردسالی چنین کمالی حاصل شده است و با جوابی که در حقیقت شکر بیان نموده، «حالِ» او را آشکارتر نماید. عطّار، ابتدای حال جنید را به خوبی وصف نموده که ملاحظه شد، امّا چـون در شـرح حـال اغـلب مشـایخ معمولاً از «سببِ توبه» عنوان می‌دهند، این مسئله برای جنید نوعی دیگر است. از مقایسهٔ جنید با دیگر مشایخ چون مالک دنیار که عبادت حـق لِاَجْـلِ تـصرّف و تـولاّی مسـجد می‌نموده[۵۸] یا قصّه حبیب عجمی که از مالداران و رباخواران بصره محسوب می‌شد و این که غذایش به خون تبدیل شد و سبب انتباهش گشت و یا آنچه در وصف عتبة الغلام آمده، و یا رهزنی فضیل عیاض و تبتُّلش[۵۹]، و یا «ابتدا حال» ابراهیم بن ادهم و پادشاهیش در بلخ که مورد تحقیق عمیق واقع شده[۶۰] و یا سبب توبهٔ ذوالنون مصری که معروف به علم بود و برای تحرّیِ حقانیتِ زاهدان به سفر رفت،[۶۱] یا عشق و عاشقی عبدالله مبارک و تحمّل بلا و انتظار معشوق به‌وقت زمهریر و تنّبه او[۶۲]، یا سفیان ثوری که؛ با بـی‌ادبـی، قصدِ مسجد کرد و تنبّهش که محویّت از جریدهٔ انسان آمد[۶۳] و یا تبلیغ شقیق بلخی مر عبدهٔ اوثان را و جواب کافر در ارتباط با تجارت شقیق،[۶۴] می‌توان بی‌آلایشی و پاکیِ فطرت‌جنید را شاهد آورد که البته خود از اغراقِ طفولیت با یزید بسـطامی و غـیره خـالی است ولی مـعقول می‌باشد، در چنین جایی، بنابر ضبط عطّار، به دبیرستان می‌رفته و تحصیلِ درس می‌نموده، و از آن جمله قرآن می‌آموخته است. هدف این مکتب خانه‌ها، آشنا نمودن شاگـرد بـا خـوانـدن و نوشتن و علی‌الخصوص معارفِ دین می‌بوده، که موّاد درسی آن شامل امّ الکـتاب، احـادیث نبوی، و صرف و نحو و ادبیّات عرب و علم اخلاق می‌شده‌است(۶۵). ولی جنید هـم‌زمان بـا تحصیل، کسب معاش نیز می‌نموده و به‌قول عطّار شغلش «آبگینه فروشی» بوده است. توجّه به اعمال شریعت و رعایت حدود و احکام الهی در نـزد جـنید از اهـمّیّت بسـیاری بـرخـوردار بوده‌است، سفر حجّی که در معیّت خال خود سقطی، در سن هفت سالگی نموده و نیز از رکعاتِ بسیار زیاد نمازی که در پس پرده، با نیّتی مقدّس در همان خردسالی ادا می‌نموده و این که بـر

نوافل ساعی بوده، و همّتش در تادیهٔ حقوقُ الله زکوة، مُستَنَد کافی بر این مقصد می‌باشد این همه خود از طفلی که کم از ۷ سال دارد و هنوز به سن شرعی نرسیده، اگر اعجاب نباشد، کم‌نظیر است و احتیاجی برای یافتنِ نقطهٔ تحوّل روحی جنید نخواهد بود. جنید باید در سنین کودکی آشنا با مصطلحات ابتدایی تصوّف بوده باشد چه در تشخیص «فضل» و «عدل» خدا که البته از ابحاث متکلّمین محسوب است و یا بیان حجّتْ اثر او در حقیقت شکر و یا تعزیز و تکریمی که به خال و شیخ خود سقطی در سن ۷ سالگی می‌نموده همگی حاکی از این آشنایی است و این شناسایی خود می‌بایست در خاندانی حاصل شده باشد که توجّه به اهل تصوّف داشته و این، با تادیهٔ امرِ زکات به سری سقطی به عنوان «زکوت مال بمستحق باید رسانید» که از صوفیان شهیر بغداد بوده، قابل توجیه است(۶۶). البته این همه نکات جالب در حیات و طفولیت جنید را نباید با آنچه از لوازم حال اطفال است مغلوط کرد مثلاً در حکایت زیر، انصاری نقل نموده:

«جنید گوید هفت ساله بودم پیش حلقه سری سقطی فرا دوستم در بازی، مرا باز خواند، سلام کردم»(۶۷) و پیداست که به اقتضای سنّ با هم‌سالان خود بازی می‌نموده است.

۵ - ایّام دانشجویی و طیّ مدارج جنید:

صحبت از علم و حال و مقام جنید از اهمّ فصول حیات اوست، اجتماع علم و حال توأماً و معاً که ندرةً در برخی از مشایخ صوفیه مشاهده می‌شود در جنید به نحو بارزی آشکار است. وصف جمیلی از این کمال جنید توسّط یکی از مشایخ صوفیه و در عین حال، شاگردِ او جعفربن محمّدالخلدی به میان آمده که در تاریخ بغداد نقل شده است:

«جعفربن محمّد الخلدی یقول: لم نرفی شیوخنا من اجتمع له علم و حال غیر ابی‌القاسم الجنید و الاّ فاکثرهم کان یکون لاحدهم علم کثیر و لایکون له حال و آخر یکون حال کثیر و علم یسیر و ابوالقاسم الجنید کانت له حال خطیرة و علم عزیز فاذارایت حاله رجّحته علی علمه و اذا رایت علمه رجّحته علی حاله»(۶۸).

که مأخذ اقوال سبکی(۶۹) و دیگران بوده است. چون دانسته‌آمد که جنید در کودکی ملازمت علم می‌نموده و دبیرستان می‌رفته می‌توان به راحتی فهمید که باقی ایّام حیات را نیز برحسب ذوق ذاتی و میل فطری، تدرّج در مدارج علم می‌کرده است، اشتیاق جنید را می‌توان از اقوال

او دریافت او می‌گوید:

«اگر دانستمی که اندر زیر کبود آسمان خدای تعالی را علمی بودی بزرگوارتر از این علم که با اصحاب می‌گویم قصد آن کردمی و به‌دست آوردمی»[۷۰].

همو سپس می‌گوید:

«قال الجنید ذات یوم: ما اخرج الله الی الارض علماً و جعل للخلق الیه سبیلاً الاّ و قد جعل لی فیه حظّاً و نصیباً[۷۱]».

حتّی در یکی از رؤیاهایی که او در همان ایّام دیده، از این علاقه که به مصداق کریمهٔ (ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء) از مواهب رحمانی است، چنین نقل شده:

«رایت فی المنام کان النبی ص اخذ بعضدی من خلفی فمازال یدفعنی حتّی اوقفنی بین یدی الله تعالی فسألت جماعةً من اهل العلم فقالوا انک رجل تقود العلم الی ان تلقی الله تعالی[۷۲]»، نفوسی که به‌دیدار جنید فأیز می‌شدند از وفور علم جنید متعجّب بل متحیّر می‌شدند، من جمله از اباالقاسم الکعبی نقل شده:

«رایت لکم شیخاً به بغداد یقال له الجنیدبن محمّد، مارات عینای مثله کان الکتبة یحضرونه لالفاظه و الفلاسفة یحضرونه لدقة معانیه و المتکلمون یحضرونه لزمام علمه و کلامه بائن عن فهمهم و کلامهم و علمهم[۷۳]».

ابوالقاسم کعبی، خود از مشاهیر متکلمین محسوب می‌گردد مجملی از زندگی او چنین است: «احمدبن عبیدالله بلخی کعبی مکنّیٰ به ابوالقاسم از معتزلیان بغداد بود و شاگرد خیاط معتزلی که به سال ۳۱۹ ه‍. ق. درگذشت او راست: اوائل الادله فی اصول‌الدین، تجرید الجدل، تهذیب فی الجدل»[۷۴]، کعبی از مشاهیر قرن سوّم به شمار می‌آید چنان‌که در کتاب خاندان نوبختی صفحات عدیده‌ای به ذکر او اختصاص یافته است. چنین قضاوتی از چنین شخصی در باب جنید حایز اهمّیت است زیرا نشان از تبحّر، تفنّن و تعمّق جنید در علوم مختلفهٔ رایج در ایّام خود دارد. ابن کیسانِ نحوی که مؤلّف تاریخ بغداد از او یاد نموده و در عین حال نحو از دو فرقهٔ کوفیین و مصریین آموخته و جمع این دو می‌نموده، به‌قسمی که رؤسا و اشراف و بزرگان بر مجالس بحث او حاضر می‌شدند به‌طوری که بر درب منزلش قریب به صد اسب ایستاده، و در سنهٔ ۲۹۹ وفات یافته، و کتبِ او مرجع نحویین بوده است، در ضمن ملاقاتی با جنید چنین شهادتی داده که انصاری در تفسیر قرآن خود ضبط کرده است:

«حکی انّ ابن کیسان النحوی حَضَرَ مجلس الجنید یوماً فقال یا اباالقاسم ماتقول فی قوله عزّ و جل (سنقرئک فلاتنسی) فاجابه مسرعاً کانّه تقدّم السؤال قبل ذلک باوقات لاتنسی العمل به، فاعجب ابن کسیان ذلک اعجاباً شدیداً و قال لا یفضض الله فاک مثلک تصدّر قوله انّه یعلم االجهر و ما یخفی»(۷۵) که البته مأخوذ از تاریخ بغداد وقول خطیب بغدادی است(۷۶)، ابنُ کلاّب که از متکلمینِ بانی حشویّه، بنا بر ضبط مورخین محسوب است، و مناظراتی با عبّادبن سلیمان داشته و قائل به این که «کلام خدا خدای باشد» و عبّاد در این قول، ابن کُلاّب را ترسا خوانده و صاحبِ تألیفاتی چون کتاب الصفات، کتاب خلق الافعال و کتاب الردّ علی المعتزله(۷۷) بوده، و قصد بر تألیف کتاب ردّ بر جمیع مذاهب، داشته چون به ذکر صوفیان می‌رسد روش خود را عوض می‌کند. حکایت جالبی از برخورد او با جنید، نقل شده که چنین است:

«کمّا صَنَّفَ عبدالله بن کلاب کتابه الذی ردّ فیه علی جمیع المذاهب سأل عن شیخ الصوفیه، فَقِیلَ له الجنید فساله عن حقیقة مذهبه، فقال: مذهبنا افراد القدم عن الحدث و هجران الاخوان و الاوطان و نسیان مایکون و ماکان فقال ابن کلاب هذا کلام المعارف ثم قال اعد علی لا بتلک العبارة استعاده الثالثة فاعاده بعبارة اخری فقال امله علی فقال لوکنت اجرده کنت املیه فاعترف بفضله»(۷۸).

ترجمهٔ مختصری از این حکایت را انصاری نموده:

«عبدالله کلاب بزهد نوم بیرون کرده بود به کلام خود، وی را گفتند چرا بر صوفیان چیزی ردّ بیرون نکنی گفت من ایشان را علم نشناسم، ویرا گفتند اینجا پیری است استاد و سرِّ ایشان و وی را علم است و اشارت بیرون علمِ عالم، وی بیامد و سخن جنید به‌شنید و از وی سؤال‌ها کرد و جواب داد. برخاست شاگرد را گفت که اگر در روی زمین قومست که کلام ما بر ایشان برناید، اینان‌اند و علم که علم ما ردّ کنند و کم آرد علوم اینان است»(۷۹).

این چنین شهاداتی دربارهٔ علمِ جنید خود بنفسه حکایت از تلمّذ و البتّه تبحّر او در جمیع علوم و فنون بالاخص علمِ کلام دارد که در قرن سوّم در اوج خود می‌بود. چنانکه در مقدّمهٔ همین کتاب مرقوم شد متکلمین و مسائلی که طرح می‌نمودند، در ابعاد وسیعی، جالب انظار متفکرین آن ایّام می‌بود، پس ناگزیر جنید با علاقه‌ای که به تحصیل علوم داشته باید به علم مناظره و جدل پرداخته و تفننی حاصل نموده باشد زیرا ابن‌الکلاب و کعبی متکلّم، ازعلم او متعجّب و متحیّر شدند. ابن خلدون حکایت زیر را نقل نموده:

«و جنید بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان به افاضهٔ در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید که این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادلّه از صفاتِ حدوث و نشانه‌های نقص، منزّه می‌سازند جنید گفت نفی عیب در جایی‌که عیب محال باشد خود عیب است»[۷۹A]. لذا در اقوال جنید می‌توان احاطه به علم کلام را دریافت.

از جمله علومی که در زمان جنید رایج بوده فلسفه و عرفان است که هم‌زمان با او با تأسیس بیت‌الحکمة بغداد و نهضت ترجمهٔ کتب، دارای اهمّیت بوده است و از جمله افکار فلاسفهٔ آن ایّام، عقاید فلوطین است که برخی، تبحّرِ جنید را تا آنجا وصف نموده‌اند که او را مرّوج و مبلّغ عقایدِ نوافلاطونی فرض نموده‌اند.[۸۰] اقوال او در معرفةالله و نیز توحید و اینکه، افکار بدیعی درباب عقاید فلسفی از او مطرح شده این ظنّ را قوی می‌کند. بار دیگر نقل خطیب بغدادی را به‌زبان محققی دیگر باید خواند که:

«حُکَما، جنید را به سبب اندیشه‌های باریکش تعظیم می‌کردند و به حضرتش می‌رفتند»[۸۱].

و در علوم متداول در زمان خود چون فقه نیز به تعلیم پرداخته است. عبارت حافظ ابونعیم در این‌باره چنین است:

«و کان فی اوّل امره یتفقّه علی مذهب اصحاب الحدیث مثل ابی‌عبید و ابی‌ثور فاحکم الاصول»[۸۲].

خطیب بغدادی در سه موضع از این مورد یاد نموده:

«سمع بها الحدیث و لقی العلماءِ و درس الفقه علی ابی‌ثور و صحب جماعةً من الصالحین و اشتهر منهم بصحبة الحارث المحاسبی... و صار شیخ وقته و فرید عصره فی علم الاحوال و الکلام علی لسان الصوفیه، و طریقة الوعظ، و له اخبار مشهورة، و کرامات مأثورة و اسند الحدیث... قد سمع الحدیث الکثیر من الشیوخ و شاهد الصالحین و اهل المعرفة و رزق من الذکّاءِ و صواب الجوابات فی فنون العلم ما لم یُرَ فی زمانه مثله عند احد من قرنائه و لا ممن ارفع سّناً منه، ممن کان منهم الی العلم الباطن و العلم الظاهر فی عفاف و عزوف عن الدنیا و ابقائها لقد قیل لی انه قال ذات یوم کنت افتی فی حلقة ابی‌ثور الکلبی الفقیه، وَلی عشرون سنة... کان الجنید یتفقّه لابی ثور و یفتی فی حلقة ابی ثور بحضرته...»[۸۳] که مأخذ قول ابن الجوزی[۸۴] و سُبکی[۸۵] و

حافظ ذهبی در العبر[۸۶] و دیگران نیز بوده است. ترجمهٔ مختصری از این عبارات را می‌توان از قول نایب الصّدر شیرازی در طرایق الحقایق، آورد:

«و در سن هفت سالگی به تحصیل فقه و سایر علوم رسمیه پرداخته و چون اشتداد بلّیه تقّیه به ازدیاد رسیده بودند مذهبِ صوری را گاه به سفیان ثوری منسوب می‌داشت و فقه نزد ابوعلی ثور که مهین شاگردِ امامِ شافعی بوده تحصیل می‌نموده در باب ثلثین از کتاب مستطرف در احوال جنید مذکور است و کان یفتی و هو ابن عشرین سنة و به اندک زمانی پایهٔ فضل او به‌جایی رسید که فقها به‌تلمیذیِ خدمتش تفاخُر داشتند»[۸۷].

اما این ابی‌ثور بنابر ضبط و نگارش مورخین نامش: «ابراهیم بن خالدبن ابی‌الیمان الکلبی مولد او به بغداد وی نخست در فقه از اصحاب رأی بود و پس از آنکه در بغداد درک صحبتِ امام شافعی کرد از طریقهٔ عراقیان بگشت و مذهب شافعی گرفت و سپس خود عقایدی خاصّ در مذهب شافعی بادید کرد که می‌توان آن را طریقهٔ دیگری از مذاهب عامّه به شمار آورد و فقهای ارمینیه و آذربایجان تا قرن چهارم بر مذهب او بودند وفات وی سال ۲۴۰ یا ۲۴۶ بود او راست کتاب احکام القرآن، کتاب الطّهارة، کتاب الصّلوة، کتاب الصّیام، کتاب المناسک»[۸۸] بنابراین اگرچه در فلسفه و قرآن، از اساتید جنید، اطّلاعی در دست نیست ولی می‌توان گفت که در فقه استادش ابوثور می‌باشد. از دیگر اساتیدی که شاید جنید در نزدش تلمّذ نموده ابوعبید، قاسم‌بن سلام‌بن مسکین بن زید جمحی‌هروی لغوی بنابر ضبط حلیةالاولیا می‌باشد، او که مردی کامل و بارع، صاحب دین‌ومذهبِ نیکو و فضلی نادربود، صاحب تألیفات بسیاری در حدیث و قرآن می‌باشد و در نزد محدثین لاجل تصنیف کتاب غریب الحدیث اعتباری تام یافت اگرچه او در بغداد زندگی نمی‌کرد و بنابر ضبط ابن‌الجوزی در سنه ۱۵۴ ه. ق. تولّد یافته بود ولی در اواخر عمر به بغداد آمده، مردم بر او گرد و کتب او را از وی شنیدند و چون به‌زیارت مکه و مدینه رفت و بین سنوات ۲۲۲ تا ۲۲۴وفات یافته است»[۸۹]، احتمال آنکه جنید توانسته باشد بر حلقهٔ درس او جمع آید و استفاضهٔ کامل برده باشد، بسیار است، ولی باید دانست که این در سنّ جوانی جنید اتّفاق افتاده است و چون نزد این دو استاد کامل فقه و حدیث و اصول فراگرفت در اندک زمانی به تفقّه و دیانت در نزد عامّ و خاصّ، ممتاز گشت، به‌نوعی که، ابوالعباس

احمدبن عمربن سُرَیج از جمله فقهاء و متکلمین شهیر شافعی مذهب، که بنابر ضبط ابن‌النّدیم در الفهرست، در سنه ۳۰۵ وفات یافته و صاحب کتاب مختصر فی‌الفقه می‌باشد بنا بر نقل خطیب بغدادی، خود را شاگرد جنید دانسته و برکتِ مجالست باجنید را در نظر داشته، عین عبارت صاحب تاریخ بغداد است:

«ابا الحسین علی‌بن ابراهیم حداد یقول حضرتُ مجلس ابی العباس بن سریج فتکلم فی الفروع و الاصول بکلام حسن اعجبتُ به فلمّا رأی اعجابی قال لی: تدری من این هذا؟ قلت: یقول القاضی، فقال هذا برکة مجالستی لابی القاسم‌الجنیدبن محمّد...[۹۰]» و این قول مأخذ قشریّه[۹۱A] و سُبکی[۹۱] به‌نوعی دیگر بوده و توسّط صاحب ریحانه الادب[۹۲] و خوانساری صاحب روضات[۹۳] مؤیَّد و مؤکّد گشته است. این شهرت و تبحّر در فقه در تمام مراحل حیات با جنید همراه بوده است، به‌قسمی که بوده‌اند کسانی که جنید را فقیه محض می‌دانسته و جز فقه از او انتظاری نداشته‌اند، من جمله لویی ماسینیون می‌نویسد:

«در آن روزگار یکی از معروف‌ترین و پیشوایان اهل حدیث به‌شمار می‌رفت او در فقه شاگرد ابوثور الکلبی.... بود جنید در این زمان مجتهدی مسلّم بود که عموم فرق دینی اسلامی او را مقتدای خویش می‌خواندند... او رئیس صومعه و دیر نبود بلکه بنابر عرف و عادت، استادی بود که در مجلسِ خانهٔ خود درس می‌گفت... زیرا ابن‌سُریج برای کنجکاوی به آنجا رفت...»[۹۴].

نفوسی نیز علم او را منحصر در فقه دانسته و یادآوری نموده‌اند که شاگردان مکتبِ عرفانیِ جنید چون جریری و رُوَیم نیز همانند او، از فقها و علما محسوب می‌شده‌اند[۹۵]. و این صفت تفقّهِ جنید در حکایت منقوله در زیر به نحو بارزی مشخص است حکایت را عزّالدّین محمود کاشی به‌قلم آورده:

«مشهور است که وقتی جمعی از منکران، پیش خلیفه، تقبیحِ صورتِ حال متصوّفه کردند و ایشان را به کفر و زندقه منسوب گردانیدند و به غمز و سعایت کار به‌جایی رسانیدند که خلیفه، به‌قتلِ ایشان اجازت داد و هر که از ایشان معروف و مشهور بود الاّ جنید رحمة‌الله که به‌فقه و دیانت تمیزی و شهرتی داشت همه را به‌جهتِ ضرب رقاب حاضر کردند ابوالحسین نوری رحمة‌الله از ایشان، در پیش آمد. گفتند چرا در این باب مبادرت جویی؟ گفت اُوثِر علی اخوانی بفضل حیاة ساعةٍ. در حال، این خبر

بدارالخلافه رسانیدند و قتل ایشان را در توقّف داشتند و خلیفه را این معنی شگفت آمد و به‌خلاصِ ایشان فرمان داد»[۹۶].

فریدالدین عطّار حکایت را به صورت زیر تحریر نموده:

«نقلست که چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست و بیش خلیفه گفت که جماعتی پدید آمده‌اند که سرود می‌گویند و رقص می‌کنند و کفریّات می‌گویند و همه روز تماشا می‌کنند و در سرداب‌ها می‌روند پنهان و سخن می‌گویند. این قومی‌اند از زنادقه، اگر امیرالمؤمنین فرمان دهد، به‌کشتنِ ایشان، مذهب زنادقه متلاشی می‌شود، که سرِ همهٔ این گروه‌اند. اگر این چیز از دستِ امیرالمؤمنین آید، من او را ضامنم به ثوابی جزیل، خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابوحمزه و ارقام و شبلی و نوری و جُنَیْد بودند. بس خلیفه فرمود تا ایشان را به‌قتل آرند. سیّاف قصد کشتن ارقام کرد نوری بجست و خود را در بیش انداخت به‌صدق، و به جایِ ارقام بنشست، و گفت: اوّل مرا به‌قتل آر، طرب کنان و خندان. سیّاف گفت: ای جوانمرد هنوز وقت تو نیست، و شمشیر چیزی نیست که بدان شتاب‌زدگی کنند. نوری گفت: بناءِ طریقتِ من بر ایثار است و من اصحاب را بر ایثار می‌دارم و عزیزترین چیزها در دنیا زندگانی است، میخواهم تا این نَفَسی چند، در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده‌باشم، با آنک یک نفس در دنیا نزدیک من دوستر از هزار سالِ آخرت، از آنک این سرایِ خدمت است و آن سرایِ قربت، و قربتِ من به خدمت باشد. چون این سخن بشنیدند، از وی در خدمتِ خلیفه عرضه کردند خلیفه از انصاف و قدمِ صدق او، تعجّب آمد. فرمود که توقف کنید و به قاضی رجوع فرمود تا در کار ایشان نظر کند. قاضی گفت بی‌حجّتی، ایشان را منع نتوان کرد. پس قاضی دانست که جنید در علوم، کامل است و سخن نوری شنیده بود. گفت ازین دیوانه مزاج، یعنی شبلی چیزی از فقه بپرسم کی او جواب نتواند داد. پس گفت از بیست دینار چند زکوة باید داد؟ شبلی گفت: بیست و نیم دینار. گفت: این زکوة این چنین که نصب کرده است؟ گفت: صدّیق اکبر رضی الله عنه، کی چهل هزار دینار بداد و هیچ باز نگرفت. گفت این نیم دینار چیست که گفتی؟ گفت غرامت را که آن بیست دینار چرا نگاه داشت تا نیم دینارش بباید داد. پس، از نوری مسئله پرسید از فقه، در حال جواب داد قاضی خجل شد آنگاه نوری گفت ای قاضی این همه پرسیدی و هیچ نپرسیدی که خدای را مردان‌اند که قیام

همه بدوست، و حرکت و سکون همه بدوست، و همه زنده بدواند، و پاینده به مشاهدهٔ او، اگر یک لحظه از مشاهدهٔ حق بازیابند جان از ایشان برآید، بدو خسبند و بدو خورند و بدو گیرند و بدو روند و بدو بینند و بدو شنوند و بدو باشند علم این بود، نه آنک تو پرسیدی. قاضی متحیّر شد، و کس به‌خلیفه فرستاد که اگر اینها مُلحد و زندیق‌اند من حکم کُنم کی در روی زمین یک مُوحّد نیست. خلیفه ایشان را بخواند و گفت: حاجت خواهید. گفتند: حاجت آن است که ما را فراموش کنی، نه به‌قبولِ خود ما را مشرّف‌گردانی و نه به‌رّد مهجور کنی که ما را ردّ تو چون قبول تست و قبول تو چون ردّ تو است. خلیفه بسیار بگریست و ایشان را به کرامتی تمام روانه کرد»(۹۷).

در این حکایت، جنید را چون سایرین، که مسجون در دستِ معاندان بودند، معرّفی نموده، ولی آنچه مانع از تعرُّض به او شد، تفقّه او در علم فقه است. امّا قشیریّه، فقه را مستمسک جنید در فرارِ از شهر داند(۹۸) و برخی نیز این قول را نقل نموده‌اند(۹۹). امّا غلام خلیل، همان است که در نعت او هجویری گفته:

«این غلام الخلیل مردی مُرائی بود و دعوی پارسایی و صوفی‌گری کردی، خود را در پیش خلیفه و سلطانیان معروف گردانیده بود به‌مکر و شعبده، و دین را به دنیا بفروخته، چنانک اندر زمانهٔ ما بسیارند، و مساویِ مشایخ و درویشان بر دست گرفته بود در پیش خلیفه، و مرادش آن بود تا مشایخ، مهجور کردند و کس برایشان تبرُّک نکند تا جاهِ وی بر جای بماند»(۱۰۰).

که همین کلمات را عطّار از هجویری اخذ و نقل نموده است(۱۰۱). بنابر ضبط ابن‌الندیم او صاحبِ کتاب الدّعا، کتاب الانقطاع الی الله، کتاب الصّلوة و کتاب المواعظ است،(۱۰۲) و از معاندینِ معروفِ طبقات مختلفهٔ صوفیان می‌باشد(۱۰۳). به‌هر تقدیر آنچه بنا به گفتهٔ عطّار لطیف می‌نماید آن است که «جنید در علوم کامل است». از مراحلِ عرفانی و تعلیماتِ روحانیِ جنید، در بحثی دیگر سخن خواهد رفت، آنچه باید در این مبحث نوشت، آن است که مشایخِ صوفیه در علوم و فنون تبحّر داشته‌اند. مقارن آخرین سنواتِ حیاتِ جنید، ابوالحسن عبدالرّحمن عمربن محمّدبن سهل صوفی رازی تولّد یافت او منجمی به نام بود، و تا سرحدّ نبوغ، تحقیقاتِ نجومیّه او معروف و مشهور است(۱۰۴). و قبل از او از زنون مصری در کیمیا و ترویجِ علمِ شیمی توسّطِ او نام برده‌اند، اگرچه فارابی را در طبقات صوفیان، نامی نیست امّا تشبّه به

کیفیّت زندگانی صوفیان، اورا صوفی می‌نمایاند، که «من تشبّه بقوم فهو منهم»[۱۰۵]، لذا این حقیقت که صوفیان در آن روزگار، نه از لاطایلان، بلکه از وجوه مؤمنان محسوب می‌شدند امری است که شاید در ادوار بعدی نادر شمرده می‌شود. شِکوهٔ هجویری در ایّام خود، دلیلِ شُکُوه صوفیان قبل از اوست که:

«بدان‌که اندرین زمانهٔ ما این علم به‌حقیقت مندرس گشته[۱۰۶]».

و بعد از هجویری خود پیداست که چه باید گفت. از جنید احادیثی منقول و مضبوط است و نام او در سلسله اسانید برخی احادیث مرقوم شده است. من جمله در حدیث: «اتّقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنورالله»[۱۰۷].

و یا آن‌که شیخ بهائی به‌نقل از منازل السائرین نقل نموده است:

«از حمزةبن محمّدبن عبدالله از ابوالقاسم عبدالواحد بن احمد هاشم صوفی از ابوعبدالله علان‌بن زید دینوری صوفی از جعفربن خلدی صوفی از جنید بغدادی از سريِ سقطی از معروف کرخی از حضرت صادق از پدرش از جدش از علی‌بن ابیطالب از رسول خدا روایت کرده آن حضرت فرمود: بدست آوردن حق همان اندازه رنج دارد که انسانی در غربت بسر برد[۱۰۸]».

که قصد نه تحقیق در صحّت و سُقم حدیث است بلکه در اثبات آن است که جنید در ردیف محدّثین ایّام خود معروف و مذکور بوده است. برای آخرین توجّه به فقاهتِ جنید کافی است از مولانا جلال الدین بلخی، آنچه را که در فیه مافیه منقول است، درج گردد:

«ابا یزید (بسطامی) را پدرش در عهد طفلی به مدرسه برد که فقه آموزد چون پیش مدرّسش برد گفت هذا فقه الله گفتند هذا فقه ابی حنیفة گفت انااريد فقه الله. چون بر نحویش بُرد گفت: هذا نحوالله، گفت هذا نحو سیبویه گفت ما ارید. همچنین هر جاش که می‌بُرد، چنین گفت. پدر ازو عاجز شد. او را بگذاشت. بعد از آن درین طلب، به بغداد آمد. حالی که جنید را بدید نعره‌ای به‌زد گفت هذا فقه الله...[۱۰۹]».

اگرچه در عدم صحّتِ این حکایت، تحقیقاتِ صحیحِ استاد فروزانفر کافیست[۱۱۰]، امّا با این همه در نزد قدما، چهرهٔ جنید با فقه، شناخته‌تر می‌نمود.

٦- زوجه و اولادِ جنید:

چندان اطّلاعاتی از خاندان جنید در کتب صوفیه ضبط و درج نشده، امّا اگر برخی از اقوالِ

منسوبِ او، به ضرس قاطع، از او باشد، می‌توان دریافت که صاحب زوجه بوده است مانند این گفته که:

«قد کان الجنید یقول: احتاج الی الجماع کما احتاج الی القوت(۱۱۱)».

و مورد استشهاد و استنتاج محمّد غزالی در احیاء بوده و مترجم احیا چنین ترجمه نموده است:

«جنید گفت به مباشرت همچنان محتاجم که به قُوت، پس زن، از روی تحقیق، همچون قوت است و سببِ پاکی دل(۱۱۲)».

و عزّالدین محمودکاشی در استناد به‌علم سعت همین قول را بدین نوع ترمیم نموده‌است:

جنید رحمه الله گفته است در این مقام که اَنَا الآن محتاج الی النّکاح کما انا محتاج الی الطعام(۱۱۳)».

و مترجم عوارف المعارف ترجمه کرده:

«جنید گفته است که احتیاج من به تزویج زیادت‌تر از آن است که احتیاج من به طعام خوردن.(۱۱۴)»

علاوه بر این، از این واقعیت که جنید در هرامر اعتدال می‌نموده و از صوفیانِ تابعِ عقایدِ افراطی نبوده است، بدون شکّ می‌توان فهمید که جنید صاحب همسر و اولاد بوده است. به نقل از مصباح الهِدایة، حکایت ذیل، این ظنّ را قوی می‌سازد:

«شبلی رحمةالله در بدایتِ غلبهٔ حال و هنگام ظهور تباشیر صبحِ کشف، روزی در پیش جنید رفت و منکوحهٔ جنید حاضر بود خواست که پرده کند، جنید گفت شبلی غایب است تو بر حال خود باش و هم‌چنان با او در سخن بود تا ناگاه شبلی به گریه درآمد. جنید زن را گفت: وقتِ آن است که پنهان شوی، که شبلی با هوش آمد.(۱۱۵)»

که البته مأخوذ از رسالهٔ قشیریّه(۱۱۶) می‌باشد و عمادِ فقیه کرمانی به شعر درآورده:

شبی ناگاه شبلی خرم و شاد — به مهمان جنید آمد به بغداد
ز جام عشق جانان گشته سرمست — چو مستان صبوحی، رفته از دست
جنید از وی رخ مستوره بنهفت — زبان بگشود و روشن با حرم گفت
که شبلی غایب است از خویش این دم — چو هوشش نیست هست این لحظه محرم
چو یک ساعت برآمد، پیر مدهوش — ز رقّت کرد دیگِ سینه پر جوش
بیارید از بصر اشگ ندامت — نماند از بی‌خودی در وی علامت

ابـوالقـاسم چـو آمـد پـیر بـاهوش بزن گفت ایـن نـفس در اختفا کـوش
کـه شـبلی در شـهود حـق چـنان بـود که غائب از همه خلق جهان بـود»(۱۱۷)

اینْ حکایت را مستملی بخاری در شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف در دو مـوضع یاد نموده است: در باب چهل و هفتم، حکایت را به‌مانند فوق در وصف شبلی و زن جنید نقل فرموده،(۱۱۸) و در بابِ دوّم، در وصف جنید وزن سری سقطی استاد و خال جنید می‌داند. که مورد اخیر را می‌توان سهو دانست(۱۱۹)، به‌هر تقدیر، جنید را اهل و عیال و اولاد بوده است. ابن‌الجوزی، در وصف وفات جنید مطلبی نگاشته که نشان از فرزندانِ جنید دارد:

«و غسله ابومحمّد الجریری و صَلّی علیه ولده(۱۲۰)»، انصاری نیز می‌نویسد:

«جـنید... در سـنه سـبع و تسـعین و مأتـین بـرفته از دنـیا و پسـر وی بـرو نـماز کرده...(۱۲۱)».

جز این، دیگر اثـری و اطّـلاعی از اولاد جـنید نـیست مگـر آنکـه افـرادی را کـه ابن‌النّدیم در الفهرست ذکر می‌کند، و به‌نام ابن‌الجنید درج(۱۲۲) نموده (که احتمالش بسیار ضعیف می‌باشد)، همان ابناءِ جنید فرض کنیم. از منسوبین جنید باید از کنیزکان نیز نامی بُرد، حکایت ذیل مقداری از حقیقت را بیان می‌نماید.

«و قال الجنید ما انتفعت بشیئ‌انتفاعی با بیات سمعتها، قیل و ماهی؟ قـال مـررتُ بدرب القراطیس، سمعتُ جاریةً تغنی من دار فانصت بها، فسمعتها تقول:

اذا قلت اهدی الهجرلی حلل البلی تـقولین لولا الهـجرلم‌یطلب....

فصعقت و صِحت فبینما انا کذلک اذا بصاحبِ الدّار قد خـرج و قـال مـا هـذا یـا سیّدی؟ فقلتُ له فما سمعت فقال هی هبة منّی الیک قلت قد قبلتها و هی حُرّة لوجه الله تعالی ثم دفعتها لبعض اصحابنا بالرباط فولدت له ولداً نبیلاً و نشأ الجنید احسن نشاء و حجّ علی قدمیه ثلاثین حجّة(۱۲۳)».

شاید بنابر همین حکایت است که آدام متز[1] برای اثبات این حقیقت که «صوفیان قدیم غالباً متأهل بودند(۱۲۴)» سخن از کنیز دیگر جنید می‌کند:

«جنید کنیزی زیتونه نام داشت که پیش از او دو شیخ را خدمت کـرده بـود وقـتی

1 - Adam Mez.

جنید را کنیز دیگری هدیه دادند زیتونه را به یکی از یاران بخشود تا با وی ازدواج کند[۱۲۵]».

بنابراین، خانواده جنید شامل زن و فرزند و کنیز می‌شود، که خود مستلزم مخارج و نفقه می‌گردد، لذا جنید را کسب و کاری بوده که در آن توفیق ارتزاق داشته است.

۷ - جنید و اقتراف و کار:

اقترافِ به صنعت و اشتغال به تجارت، از قدیم الایّام مورد بحث صوفیان و غیرهم واقع گردیده است، بقول عزّالدّین محمود کاشانی:

«احوال متصوفه در تسبّب و توکل بحسب اختلاف درجات مختلف است بعضی به‌جهت ضعف حال یا صلاح وقت در طلب رزق توسّل به‌اسباب کنند و بعضی به‌جهت قوّت حال و سلب اختیار به کفالت حق تعالی اکتفا نمایند و بر او توکّل کنند[۱۲۶]».

در لزوم کار و صنعت و عمل به شغل و حرفت، در ادیان، به‌خصوص در اسلام تأکیدِ غیر قابل تأویل، بیان شده است. و عدیدی از نفوس بدین بحث پرداخته‌اند[۱۲۷].

بزرگانِ صوفیه، عزّت نفس را در کسبِ حلال و نه در جمع مال دیده‌اند. ابراهیم‌ابن ادهم «اندر همه عمر بجز کسب دست خود نخورد[۱۲۸]» و به گفتهٔ عطّار:

«هر روز بمزدوری رفتی و تا شب کارکردی و هر چه بستدی در وجه یاران خرج کردی[۱۲۹]». عبدالله مبارک را اعتقاد این بوده که:

«کسب کردن مانع نبود از تفویض و توکّل اگر این هر دو عادت نبود[۱۳۰]» و ابوالحسین نوری، صاحب دکّان و جاهد در کسب رزق بوده است[۱۳۱]، مولانا در حکایتی که در مناقب العارفین افلاکی مرقوم است به تلویح، ذکر جنید می‌نماید:

«روزی معین الدین پروانه در زاویه شیخ صدرالدّین جمعیّتی عظیم ساخته بود و حضرت مولانا هم در آن مجمع حاضر شده بود و چون به سماع شروع کردند از عظمت گرمی و شور او قیامتی برخاست و حضرت مولانا، در عالمِ استغراق، مستغرق شده، مگر کمال الدّین امیرِ محفل در جنب امیر پروانه ایستاده به‌خبث یاران مشغول شد، که مریدان مولانا عجایب مردم‌اند، اغلب عامی و محترفه و اعیان شهراند، مردم فضلا و دانا گِرد ایشان کمتر می‌گردند هر کجا خیّاطی و بزّازی و بقّالی که هست او را به‌مریدی قبول می‌کند از ناگاه حضرت در آن سلطانِ آگاه در میان سماع

چنان نعرهٔ زد که همگان بیخود گشتند فرمود که ای غُرّ خواهر، منصورِ ما، نه حلاّج بود؟ شیخ ابوبکر بخارا، نه نسّاج بود؟ و آن کاملِ دیگر زجّاج؟ حِرفتشان به معرفتشان چه زیان کرد که رحمةالله علیه می‌گویی؟ پروانه را از آن هیبت پروا نمانده کمال الدّین و پروانه سرباز کرده مستغفر شدند(۱۳۲)».

که البتّه مورد استنتاج محقّقین دیگر نیز واقع شده و همین مطالب را نوشته‌اند. مولانا در نهایت صداقت به یاد او می‌آورد که رهبران متصوفهٔ دوران گذشته همان گونه که از لقب آنان بر می‌آید از طبقه صنعت‌گران بوده‌اند ابوبکر نسّاج، جنید قواریری، حدّاد یا حلاّج...(۱۳۳) و آن کاملِ دیگر که مولانا زجاجش خوانده، جنید است، در تاریخ بغداد آمده:

«الجنیدبن محمّدبن الجنید ابوالقاسم الخزاز و یقال القواریری و قیل کان ابوه، قواریر یاً و کان هو خزازاً(۱۳۴)».

ولی ابن‌الجوزی مینویسد:

«ابوالقاسم الخزاز القواریری کان ابوه یبیع الزجاج و کان هو خزازاً(۱۳۵)» و در ترجمهٔ تفسیر گونه‌ای از همین عبارت، صاحب ریحانة الادب می‌نگارد:

«جنید بغدادی... چنانچه به مناسبت صنعت و حرفت خز، که داشته خزّازش گویند و بواسطهٔ حِرفتِ پدرش که شیشه‌گری بود به‌زجاج و قواریری نیزمتصف می‌نمایند(۱۳۶)».

چنانچه معلوم شد گویا حرفت پدرش شیشه‌گری بوده، زَجّاج که مثلث الفاء است(۱۳۷) به آبگینه و شیشه ترجمه شده و البته به آبگینه‌ساز و آبگینه گر زَجّاج گویند، چنان که عطّار نوشته:

«جنید هفت ساله بود که سری او را به‌حجّ برد. پس به بغداد آمد و آبگینه فروشی کردی»(۱۳۸).

و البته می‌بایست در سنین هشت آغاز و بنابر استنباط تا یک دو سال طول کشیده باشد(۱۳۹). و چون این در کودکی بوده است، باید در تحت نظارت پدر بر شغل پدر قایم و جاهد بوده، و بعدها به خزاز مشهور گشته باشد که خزّاز، خزفروش، خزباف و سوداگرِ ابریشمِ خام، معنی دهد(۱۴۰). این قضیهٔ کار جنید باید تا اواخر سن او طول کشیده باشد. انصاری نقل فرموده که:

«جنید دکان داشت روزگار چرمینه فروختی، سی سال بر آنجا می‌نشست(۱۴۱) تا

خلق پندارند که داد و ستد می‌کند و هیچ بیع نکردی[۱۴۱]» که خالی از اغرق نیست! و البته اگر چنین باشد باید نشانی از عدم تعلّق قلب او به‌مال دنیوی در حین اشتغالِ دنیوی، که حقیقت انقطاع است، یافت، علی‌الخصوص که آورده‌اند:

«قال الخلدی و بلغنی ان الجنید کان فی سوقه و کان ورده فی کل یوم ثلاثمائة رکعة و ثلاثین الف تسبیحة[۱۴۲]» و یا این که:

«کان الجنید یجیءِ کل یوم الی السوق فیفتح حانوته، فید خله و یسبل الستر و یصلی اربع‌مائة رکعة ثم یرجع الی بیته»[۱۴۳] که مأخوذ از تاریخ بغداد می‌باشد[۱۴۴]. و بالاخره، قشیریه نیز نقل نموده‌است[۱۴۵] و بنابر همین نکات می‌توان گفت:

«بدینگونه جنید در محیط بازار و در بیان اهل کسب و حرفه نشو و نما یافت و این محیط و سابقه در تعلیم او و فکر او نیز انعکاس یافت علاقه‌ای و تأکیدی هم که در حفظ آداب و سُنَن شریعت داشت تا حدّی با همین محیط معتدل و محافظه کار مربوط بود»[۱۴۶]، بنابراین با قلبی منقطع از ماسوی الله، و متخلّق به‌اخلاق حق، و توجّه تام به مبدءِ لایزال، هم به تعلّم و هم به اقتراف و هم به خانواده، می‌رسید، و در کنار این مشاغل، در افقی خاصّ خود، حیاتِ خود را با پرتو عرفان منوّر می‌نمود.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۲۵۵ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰ - حافظ ابی‌نعیم اصفهانی...
۲ - ص ۲۴۱ - **تاریخ بغداد** ج۷ - خطیب بغدادی - دارالکتاب العربی - بیروت - لبنان
۳ - ص ۳۷۳ **وفیات الاعیان** ج ۱ - ابن خلکان - بهمت دکتر احسان عباس - منشورات الشریف الرضی قم - طبع ثانی - ۱۳۶۴
۴ - ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج۲ سُبکی - باحتمام عبدالقباح محمّد الحلو - طبع اوّل - ۱۹۶۴ میلادی.
۵ - ص ۲۳۵ **صفة الصفوة** ج ۲ - ابن الجوزی - طبع دوّم - ۱۹۶۹ - حیدر آباد دکن.
۶ - ص ۱۰۶ - ۱۰۵ **المنتظم فی تاریخ الملوک** و الامم ج۶ - ابن الجوزی - طبع دوّم - ۱۳۵۷ هـ.ق. - حیدر آباد دکن.
۷ - ص ۳۳۴ - **طبقات الشافعیة** ج ۱ - اسنوی - ۱۹۷۰ م.
۸ - ص ۱۶۱ **طبقات الصوفیه**، خواجه عبدالله انصاری - بهجت و مقدمه حسین آهی - انتشارات فروغی - ۱۳۶۲
۹ - ص ۲۲۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱ - مستملی بخاری - به اهتمام محمّد روشن - چاپ اول - اساطیر - ۱۳۶۳
۱۰ - ص ۱۶۱ **کشف المحجوب** - هجویری ژوکوفسکی - مقدمه قاسم انصاری - چاپ اوّل افست - طهوری - ۱۸۷۹ میلادی.
۱۱ - ص ۳۷ **ترجمه رساله قشیریه** - قشیریه - به اهتمام - فروزانفر - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ۱۳۶۱/۲
۱۲ - ص ۵۵۶ **روضات الجنات** ج ۲ - خوانساری - انتشارات اسلامیه - ۱۳۵۵
۱۳ - ص ۴۳۴ **ریحانة الادب** ج ۱
۱۴ - ص ۲۴۸ **تاریخ بغداد** ج۷
۱۵ - ص ۲۳۹ **صفة الصفوة** ج ۲
۱۶ - ص ۳۷۴ **وفیات الاعیان** ج ۱ - ابن خلکان
۱۷ - ص۱۶۲ **طبقات الصوفیة** - خواجه عبدالله انصاری
۱۸ - همان
۱۹ - ص ۸۰ **نفحات الانس** - جامی.
۲۰ - ص ۴۳۴ **ریحانة الادب** ج ۱
۲۱ - ر.ک - اکثر کتب صوفیه - در تاریخ وفات سری السقطی.
۲۲ - ص ۳۳ **تصوّف و ادبیات تصوّف** - برتلس.
۲۳ - ص ۹۹ **غزالی‌نامه** - طبع دوّم - انتشارات فروغی.
۲۴ - ر.ک **سیرعرفان در اسلام** - زین الدین کیانی‌نژاد - ایشان در صفحه ۶۹ و صفحه ۱۱۵ و صفحه ۱۲۰، تاریخ وفات جنید را، به ترتیب ۲۹۸، ۲۹۷ و ۲۹۹ یاد نموده‌اند.

۲۵ - ص ۱۶۶ **سرچشمه تصوّف در ایران** - سعید نفیسی - چاپ پنجم - انتشارات فروغی.
۲۶ - ص ۱۹۵ قبلی.
۲۷ - ص ۲۶۷ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲، سُبکی.
۲۸ - ص ۶۱ **جستجو در تصوّف** - زرین کوب
۲۹ - ص ۱۳۷ **بحر در کوزه** - زرین کوب
۳۰ - ص ۶۱ **ارزش میراث صوفیه** - زرین کوب
۳۱ - ص ۲۶۳ **تاریخ فلسفه در جهان اسلام** ج ۱ - حنّا الفاخوری - خلیل الجرّ.
۳۲ - ص ۶۳ **قدسیّه** - خواجه **محمّدپارسا** - مقدمه و تصحیح احمد طاهری عراقی - ظهوری - ۱۳۵۴
۳۳ - ص ۱۴۴ تا ۱۴۶ **قدسیّه**
۳۴ - P. 2 - L. P. W. A - Junayd
۳۵ - ص ۲۳۹ **صفة الصفوة** ج ۲.
۳۶ - ص ۲۴۱ **تاریخ بغداد** ج ۷،
۳۷ - - L. P. W. A - Junayd P. 2 .... و نیز ر.ک - لغتنامه دهخدا ذیل ابوثور.
۳۸ - ص ۱۸۳ - **ذهبیه - تصوّف علمی - آثار ادبی** - ج - دکتر اسدالله خاوری - چاپ اوّل - مرداد ۱۳۶۲ - دانشگاه طهران
۳۹ - لغتنامه دهخدا - ذیل جنید بغدادی.
۴۰ - می‌توان تحقیقات آتیه را در این باب منحصر داشت.
۴۱ - ص ۲۴۱ **تاریخ بغداد** ج۷. من جمله ر.ک ص ۶۴۸ **خدمت متقابل ایران و اسلام** - استاد مطهری
۴۱ A - ص ۱۶۳ **طبقات الصوفیه** - انصاری
۴۲ - ص ۵۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریّه** - بهمت فروزانفر. و ر.ک. ص ۱۰۲ **آشنایی به علوم اسلامی** ج ۲ - استاد مطهری
۴۳ - ص ۲۳۵ **صفة الصفوة** ج ۲
۴۴ - ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۴۵ - ص ۱۳۸ - ۱۳۷ - **قاموس تراجم (الاعلام)** زرکلی.
۴۶ - ص ۲۴۱ **تاریخ بغداد ج۷**
۴۷ - ص ۲۶۰ **تاریخ فلسفه اسلامی** - هانری کربین - ترجمه اسدالله مبشری
۴۷A - ص ۵۱ **مصائب حلاّج** - لوئی ماسینیون
۴۸ - ص ۶۴۸ **خدمات متقابل ایران و اسلام** استاد مطهری - و ص ۱۰۲ **آشنائی با علوم اسلامی**
۴۹ - ص ۳۱۷ - ۳۱۸ **تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان** از زرتشت تا رازی - عبدالرفیع حقیقت - چاپ ۲ - ۱۳۵۶ - شرکت مولفان و مترجمان.
۵۰ - ص ۳۹۳ **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه** ج ۴ - گردآوری رن فرای - ترجمه حسن انوشه.
۵۱ - ص ۲۴۴ - ۲۴۳ ترجمه **رساله قشیریه.**
۵۲ - **لغتنامه دهخدا** ذیل مولد
۵۳ - ر.ک **شعوبیه** - جلال همائی ......
۵۴ - ص ۶ تا ۷ **تذکرة الاولیأ** - ج ۲ - فریدالدین عطّار - اهتمام نیکلسون - افست - دنیای کتاب - چاپ ۲
۵۵ - ص ۲۹۸ - ۳۱۷ **تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان** ج ۱.
۵۶ - **لغتنامه دهخدا** ذیل دردزده،

۵۷ - ص ۱۸ **مثنوی معنوی** - دفتر اوّل - طبع میرخانی
۵۸ - ص ۴۱ تذکرة الاولیاء.
۵۹ - ص ۷۶ همان.
۶۰ - ص ۸۶ همان.
۶۱ - ص ۱۱۵ همان.
۶۲ - ص ۱۷۹ همان.
۶۳ - ص ۱۸۹ همان.
۶۴ - ص ۱۹۶ همان.
۶۵ - ص ۵۸ - ۵۹ **علم و تمدن در اسلام** - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
۶۶ - ر.ک به شمارهٔ ۲۱۶ بخش سوّم همین جزوه و مأخذ آن.
۶۷ - ص ۱۶۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۶۸ - ص ۲۴۴ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۶۹ - ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۷۰ - ص ۷۲۸ ترجمه **رساله قشیریه** ر.ک ش ۳۱۹ بخش سوّم.
۷۱ - ص ۲۴۲ **تاریخ بغداد** ج ۷. و ر.ک ش ۳۲۲ بخش سوّم.
۷۲ - ص ۲۴۴ همان.
۷۳ - ص ۲۴۳ همان.
۷۴ - ص **لغت‌نامه دهخدا** - ذیل کعبی.
۷۵ - ص ۴۶۱ **کشف الاسرار وعدة الابرار** ج ۱ - میبدی - منسوب با نصاری - باهتمام علی اصغر حکمت - چاپ ۴ - امیرکبیر ۱۳۶۲.
۷۶ - ص ۲۴۶ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۷۷ - ص ۲۳۰ **الفهرست للندیم**.
۷۸ - ص ۲۲۸ - ۲۲۳ - **شذرات الذهب فی اخبار من ذهب** ج ۲ - ابن العماد الحنبلی - مکتبة القدسی - قاهره - ۱۳۵۰ ه
۷۹ - ص ۱۷۰ **طبقات الصوفیه** - نصاری -
(۷۹A) - ص ۹۵۰ **مقدمهٔ ابن‌خلدون** - ترجمه محمّدپروین گنابادی - طبع ۵ - ۱۳۶۶ - انتشارات علمی و فرهنگی
۸۰ - ر.ک به L. P. W. Al - Junayd و نیز / ص ۸۸ **تصوّف و تشیع** - ترجمه.
۸۱ - ص ۸۸ **تشیع و تصوّف** - ترجمه.
۸۲ - ص ۲۵۵ **حلیة الاولیا** ج ۱۰.
۸۳ - ص ۲۴۲ - ۲۴۱ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۸۴ - ص ۲۳۹ **صفة الصفوة** ج ۲.
۸۵ - ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۸۶ - ص ۱۱۰ **العبر فی خبرمن غبر** ج ۲ - حافظ ذهبی - بهمت فؤاد سیّد - کویت - ۱۹۶۱.
۸۷ - ص ۳۸۹ **طرایق الحقایق** ج ۲ - معصومی شیرازی - انتشارات سنایی - چاپ ۲.
۸۸ - ص **لغتنامه دهخدا** ذیل ابوثور.
۸۹ - **نقل از تاریخ بغداد، المنتظم، صفةالصفوة**، و غیرهم می‌باشد.
۹۰ - ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد** ج ۷.

۹۱ - ص ۲۶ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲،

۹۱A - ص ۵۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریّه.**

۹۲ - ص ۴۳۳ **ریحانة الادب** ج ۱.

۹۳ - ص ۵۵۷ - ۵۵۶ **روضات الجنات** ج ۲.

۹۴ - ص ۵۲ - ۵۱ **مصائب حلاّج** ج ۱ - لوئی ماسینون - ترجمه.

۹۵ - ص ۱۱۴ - ۱۲۲ **جستجو در تصوّف** - عبدالحسین زرین کوب.

۹۶ - ص ۸ - ۳۴۷ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** - عزالدین محمود کاشانی - به اهتمام جلال همائی - چاپ دوّم - سنایی.

۹۷ - ص ۸ - ۴۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۲

۹۸ - ص ۴۰۳ **ترجمه رساله قشیریه** + ص ۲۶۳ - ۲۶۲ **طبقات الشافعیة الکبری،** سبکی ج ۲.

۹۹ - ص ۱۲۲ **جستجو در تصوّف ایران.**

۱۰۰ - ص ۱۷۲ **کشف المحجوب** هجویری.

۱۰۱ - ص ۸۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.

۱۰۲ - ص ۲۳۷ **الفهرست للندیم.**

۱۰۳ - احتمالاً این غلام خلیل بغیر از غلام خلیل از محدثین عامه معروف بوده که بنابر ضبط صاحب ریحانة الادب سنه ۲۷۵ در بغداد وفات یافته است (**ریحانة الادب** ج ۳ - ص ۱۶۱).

۱۰۴ - ص ۴۹ - ۶۰ **عبدالرحمن صوفی رازی** - سرفراز غرنی.

۱۰۵ - ر.ک به مقدمه کتاب.

۱۰۶ - ص ۷ **کشف المحجوب** هجویری.

۱۰۷ - ر.ک. به شمارهٔ ۳۱۰ و مأخذ آن در بخش ۳.

۱۰۸ - ص ۴۱۳ **کشکول** ج ۲ - ترجمه

۱۰۹ - ص ۱۴۸ **فیه ما فیه** - مولانا جلال الدین محمّد مشهور بمولوی - بهمت استاد فروزانفر - امیرکبیر - چاپ پنجم - ۱۳۶۲.

۱۱۰ - ص ۳۲۲ **فیه ما فیه** - در تحشیه.

۱۱۱ - ص ۴۹۵ **قوت القلوب** ج ۲.

۱۱۲ - ص ۶۰ ترجمهٔ **احیاء علوم الدین** ج ۲.

۱۱۳ - ص ۷۳ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.**

۱۱۴ - ص ۸۸ **عوارف المعارف** ترجمه ابومنصور اصفهانی - به اهتمام قاسم انصاری - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۴ - چاپ اوّل

۱۱۵ - ص ۱۴۲ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**

۱۱۶ - ص ۱۱۰ **ترجمه رساله قشیریه.**

۱۱۷ - ص ۳۳۰ **پنج گنج** - عماد فقیه کرمانی - به اهتمام رکن الدین همایونفرخ - چاپ اوّل - انتشارات دانشگاه ملّی ایران.

۱۱۸ - ص ۱۴۹۰ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.

۱۱۹ - ص ۲۰۹ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۲.

۱۲۰ - ص ۲۳۹ **صفة الصفوة** ج ۲.

۱۲۱ - ص ۱۶۲ **طبقات الصوفیه** - انصاری.

۱۲۲ - ر.ک. ص ۲۳۷ و دیگر صفحات **الفهرست** للندیم + **لغتنامه دهخدا** ذیل ابن جنید.

۱۲۳ - ر.ک شمارهٔ - ۱ از فصل ۲ بخش ۳.
۱۲۴ - ص ۳۲۸ **تمدن اسلامی** ج ۲ - آدام متز - ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو - امیرکبیر - ۱۳۶۴ - چاپ ۲.
۱۲۵ - ص ۳۲۹ **تمدن اسلامی** ج ۲.
۱۲۶ - ص ۲۴۸ - ۲۴۷ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۲۷ - ص ۱۳۰ تا ۱۴۸ **تصوّف و عرفان** - عباسعلی عمید زنجانی.
۱۲۸ - ص ۱۲۹ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۲۹ - ص ۹۶ **تذکرة المحجوب** ج ۱.
۱۳۰ - ص ۱۸۶ **تذکرة المحجوب** ج ۱.
۱۳۱ - ص ۴۶ **تذکرة الاولیا** ج ۲.
۱۳۲ - ص ۱۵۱ **مناقب العارفین** ج ۱. احمدالافلاکی العارفی - کوشش تحسین یازیجی - افست چاپ دوم - ۱۳۶۲ - دنیای کتاب.
۱۳۳ - ص ۵۳ **شکوه شمس** - آن ماری شیمل - ترجمه حسن لاهوتی، چاپ اوّل ۱۳۶۷ - انتشارات علمی و فرهنگی
۱۳۴ - ص ۲۴۱ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۱۳۵ - ص ۲۳۵ **صفة الصفوة** ج ۲.
۱۳۶ - ص ۴۳۳ **ریحانة الادب** ج ۱.
۱۳۷ - **لغتنامه دهخدا** ذیل زجاج.
۱۳۸ - ص ۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۳۹ - ص ۱۸۹ **ذهبیه تصوّف علمی.**
۱۴۰ - **لغتنامه دهخدا** ذیل خزاز.
۱۴۱ - ص ۱۶۲ **طبقات الصوفیه.**
۱۴۲ - ص ۲۶۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
ص ۲۳۵ **صفة الصفوة** ج ۲.
۱۴۳ - ص ۲۶۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ و **ص ۲۳۶ صفة الصفوة** ج ۲.
۱۴۴ - ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۱۴۵ - ص ۵۲ **ترجمه رسالهٔ قشیریه** و ص ۲۱۱ **سیر عرفان در اسلام.**
۱۴۶ - ص ۱۱۷ **جستجو در تصوّف ایران.**

فصل دوّم

تدیّن

۱ - مذهب جنید:

از فواید تصوّف، عدم تعصّب در مذهب و دین‌داری است، که محقّقین برشمرده‌اند[۱] و بنابراین شاید صحبت از دین و مذهب و شریعتِ صُوفی از این جهت خطا باشد که به راستی گفته‌اند:

«لقد صار قلبی، قابلاً کُلّ صورة | فَمرْعیٰ لغزلان و دیر لرهبان
و بیتُ لاوثان و کعبةُ طائفٍ | و الواح توراة و صُحُفُ بقرآن
اَدینُ بدین الحبُّ، انی توجّهتُ | رکائبه فالحبُّ دینی و ایمانی»

و هجویری نیز گفته:

«محبّت اندر میان همه اصناف خلق معروف است و به همهٔ زبان‌ها مشهور و به همهٔ لغات‌ها متداول... .[۲]»

از طرف دیگر، شاید تعلّق خاطر صوفی به‌مناسک شریعت، و تمایل او به آداب یک مذهب را، به‌توان ماخذی برای، منشأ عقاید او دانست، که خود محتاج تتبّع و تفسیر و

تحقیق است، جنید را، نفوس بسیار کمی، حنبلی مذهب یاد کرده‌اند[۳]، امّا کثیری، او را شافعی شریعت دانسته‌اند. سُبکی در طبقات الشافعیة الکبری[۴]، اسنوی در طبقات خود[۵] از جملهٔ این نفوسند. خوانساری برای رفع تهمّت و دفع شبهت تأکید می‌کند که:

«... دمیری در کتاب حیوة الحیوان ذیل نام ثوری به مناسبتی می‌نویسد گویند جنید به مذهب ثوری فتوی می‌داد و شکّی نیست این اظهار یه غلط است و حق این است که جنید شافعی مذهب بوده، شیخ تقیّ‌الدّین سُبکی و دیگران او را از یاران شافعی نام برده‌اند...[۶]».

بنابراین، شارحین احوال و ناقلین حیات بزرگان، شافعی بودن جنید را از مسلّمات پنداشته‌اند، امّا دیری است که نفوسی در پی آن بوده‌اند که بین تصوّف و تشیّع رابطه‌ای یابند و مذهب جنید را به تشیّع مربوط کنند[۷] از آن جمله ابن‌خلدون در بحثی راجع به مهدویت توضیح می‌دهد که:

«وهم متصوّفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آنها در این عقیده از مذهبِ رافضیان دربارهٔ امام و نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و در دیانت مذاهب ایشان را اقتباس کردند، و در آنها فرو رفتند. به‌حدّی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقه این قرار دادند، که علی، (رض)، آن را بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد با التزام طریقت گرفته بود، و این خرقه و طریقت به عقیدهٔ آنان از حَسَنِ بصری به جنید یکی از مشایخ آنان رسیده است. در صورتی که ازطریقِ صحیح چنین واقعه‌ای دانسته شده است و این طریقت به علیّ کَرَّمَ اللهُ وَجْهَه،اختصاص نداشته است بلکه کلیّه صحابه در طریق دین به منزلهٔ راهنما و پیشوای مسلمانان می‌باشند و در اختصاص دادن آن به علی، ع، بوی تُندی از تشیّع درک می‌شود...[۸]».

از محقّقین جدید نیز دکتر کامل مصطفی الشّیبی قصد نموده که رابطهٔ بین تصوّف و تشیّع را اثبات نماید در این خصوص از جنید به کرّات یاد نموده است، او علاوه بر تأیید و نقل قول ابن‌خلدون[۹]، علایمی را به یاد می‌آورد که اختصاص به تشیّع دارد فی الجمله در باب تقیّه، فصلی مشبع ذکر و تحقیق نموده، تقیّه را از ارکان تشیّع محسوب و صوفیه را نیز بر رعایتِ تقیّه، اشتمال داده است، او می‌نگارد:

«جنید بغدادی به تقیّه رفتار می‌کرد و عقیدهٔ خود را از دیگران پنهان می‌نمود تا آن حدّ که هیچ گاه دربارهٔ علم توحید سخن نمی‌گفت مگر در میان خانهٔ خود پس از آنکه

درها می‌بست و کلید آنها را در زیر زانو پنهان می‌کرد و می‌گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیأ و خاصّان خدا را به‌دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند؟»[۱۰]

و شاگرد جنید، شبلی نیز بر تقیه رفتار می‌کرده، الشّیبی علاوه می‌کند که:

«بنابر آنچه ما در دست داریم تاکنون هیچکس دربارهٔ تقیه متصوفه مطلبی آشکار نکرده است و شاید نخستین کس باشیم که این موضوع را آشکار کردیم... سرّاج در بیان معنی تقیّه درو اقع عمل به تقیّه نموده و آن را به پرهیزکاری و صلاح و اخلاص تفسیر کرده جنید، حارث محاسبی و ابوسعید خرّاز نیز از سراج پیروی کرده و چنین گفته‌اند، تقیّه، برابر بودن پنهان و آشکار است...»[۱۱]

و همو در کتابی دیگر، بین اقوالِ جنید و گفتار حضرت علی، شمس ولایت لامعه مقایسه‌ای می‌کند و می‌نویسد:

«این همه را می‌گوید تا سخن را به مهدی اثناعشری که وی را ختم اولالیا می‌داند بکشاند و به استناد به یک عبارت جنید که پایان نهایت‌ها، همانا بازگشت به بدایت‌ها است نتیجه می‌گیرد که اسلام با محمّد نخستین آغاز یافت و به محمّد آخرین کامل می‌شود[۱۲]».

حتّی از مقایسهٔ اقوال، به مقایسهٔ جنید با حضرت مهدی می‌پردازد:

«بدین سبب محمّد نقشبند را پیروانش مجدّد دین در رأس سدهٔ هشتم شمرده‌اند اما شاگردان وی طریقهٔ خود را به جنید بغدادی رسانده او را در مقام یک ولی قرار دادند که در رو با ایشان سخن می‌گوید و رهنمایی‌شان می‌کند»[۱۳] و در حاشیه می‌نویسد:

«جامی نقل می‌کند که جنید به خواجه محمّد پارسا خبرداد که حجّش مقبول واقع شده، بدین‌گونه جنید به مهدیّ شباهت پیدا می‌کند[۱۴]».

برخی نیز بدین شواهد و بنابر سابقه روحانی، صریحاً دم از تشیّع جنید زده‌اند، از این قبیل نفوسند، قاضی نورالله شوشتری، که اغلب از او به قاضی شیعه تراش یاد کرده‌اند. او ابراهیم‌بن ادهم، یحیی بن معاذالرّازی، معروف کرخی، سری سقطی و شبلی، حلاّج و بالاخره جنید را در مجالس المؤمنین خود از اهل تشیّع یاد نموده است، او می‌نویسد:

«از طبقهٔ ثانیه است کنیهٔ او ابوالقاسم است اصل او از نهاوند و خواهرزادهٔ سقطی

است مولد و منشاء او بغداد بوده از جملهٔ سادات و اکابر این طایفه است و همه بوی نسبت کنند در درستی اعتقاد و اهل حق را شبههٔ نیست لیکن بنابر اشتداد بلّیه گـاهی مذهب ابوثور و گاهی مذهب ثوری و گاهی مذهب*... از ائـمهٔ نـار اظـهار مـی‌نمود صاحب جامع الانوار از جنید نام برده و او را از صوفیهٔ حقّه و ناجیهٔ مـحبّه شـمرده، قاضی میرحسین یزدی در شرح دیوان حضرت امیرالمؤمنین آورده کـه شـیخ جـنید می‌فرماید لو تفرغ علیّ عن الحروب لنـقل الیـنامِنَ العـلم مـایقوم له القـلوب، شـیخ ابوالفتوح رحمةالله علیه در تفسیر آیهٔ (فلّما افاق قال سـبحانک تُـبت الیک و انـا اوّل المؤمنین) که در سورهٔ اعراف مذکور است آورده که جنید را پرسیدند که چگونه‌ای؟ گفت: موسی گفت من اوّل مومنانم و از پیش او مومنان بودند. گفت مرادش آن بود که چون اوّل کسی که سؤال رویة کرد من بودم و پیش از من کسی نکرده اوّل کسـی کـه ایمان آورد بعد از سؤال سماع با آنکه خدای تعالی را نتوان دید، منم انـتهی و ظـاهر است که نفی رؤیت منافی رأی اهل سنّت است پس باقی‌ماند که حکم او به نفی رؤیت از روی تشیّع باشد و لاقایل بالفصل فافهم و مخفی نماند که در کلام بسیاری از صوفیه واقع است که خدای تعالی را به بَصَر توان دید و مراد ایشـان بـه‌بصر بـصیرتست نـه باصره یعنی خدای تعالی را به‌عین یقین و ایقان توان دید نـه بـه‌عین جـبین و اعـیان، فاحفظ هذا و فی تاریخ الیافعی انه مات سنة ثمان و تسعین و ماتین...»(۱۵).

و سپس در باب تقیّه و این که چرا صوفیان و مؤمنین شیعی در ادوار سابق و دهور گذشته، بر تقیّه رفتار می‌نموده‌اند ذکری می‌کند که جالب است. امّا برخی تصریح را از این حدّ بیشتر نموده‌اند و جنید را مستقیماً مستفیض از ساحتِ ائمّهٔ اطـهار، مـعرّفی کرده‌اند، فی المثل فردی، در علّت تسمیهٔ سلسلة الذهب، به مهدویّه می‌نویسد:

«وجه تسمیه سلسله به‌مهدویه آن است که هر یک از اقطاب این سلسله که در زمان یکی از ائمّهٔ دوازده‌گانه زندگی می‌کرده‌اند، فیوضات باطنی را از آستان جلال و جمال آن بزرگوار کسب می‌نموده‌اند چنانکه شیخ معروف کرخی از امام رضا، و شیخ سری سـقطی از امـام رضـا و امـام مـحمّدتقی جواد و امـام عـلی‌نقی هـادی و امـام حسـن زکّی‌عسگری و شیخ جنید بغدادی از امام حسن زکّی عسکری و امام قایم مـهدیّ‌بن

* - به خاطر حرمت کلام، کلمه‌ای حذف شد.

الحسن عجّل‌الله فرجه کسب فیوضات می‌نموده‌اند...»[۱۶].

به‌غیر از اغراقی که در آن موجود است، در اساس تاریخی محتمل می‌نماید و با توجّه به تأثیر تشیّع در قرن سوّم این ظنّ، پُر احتمال می‌گردد، علی‌الخصوص که اقوالی از جنید در وصف حضرت علی‌امیرالمومنین، منقول است چون:

«جنید یقول علی امیر المؤمنین علیّ، لو لا انّه اشتغل بالحروب لافادنا من علمنا هذا معانی کثیرة ذاک امرؤ أُعْطِیَ عِلْمَ اللّدنی و العلم اللّدنی هو العلم الذّی خُصَّ به الخضر قال الله تعالی و علّمناه من لدنّا علماً»[۱۷].

یا چنان‌که قبلاً نیز مذکور گشت:

«جنید گفت شیخنا فی الاصول و البلا علیّ المرتضی».

نفوذ عقاید تشیّع به اِقرار خود جنید در او مسلّم است. در بحث معرفت آلهی، او چنین تقریر می‌کند:

«و (جنید) گفت اگر مرتضی این یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردندی و آن سخن آن است که از مرتضی سؤال کردند کی خدای را به‌چه شناختی؟ گفت بدان‌که شناسا گردانید مرا به خود، که او خداوندی است که شبه او نتواند بود هیچ صورتی، و او را در نتوان یافت به هیچ وجهی، و او را قیاس نتوان کرد به هیچ خلقی، که او نزدیکی است در دوری خویش، و دوری است در نزدیکی خویش. بالای همه چیزهاست و نتوان گفت که تحت او چیزیست و او نیست چون چیزی و نیست از چیزی و نیست در چیزی و نیست به چیزی. سبحان آن خدایی که او چنین است و چنین نیست هیچ چیز غیر او، و اگر کسی شرح این سخن دهد مجلّدی برآید، فَهِمَ مَنْ فَهِمَ»[۱۸]

و امّا قضاوتِ جنید، که توأم با تعلیم نفوس بوده، راجع به حضرت مولی الاخیار، اوّل ائمّهٔ اطهار، چنین است که در حکایتی طرح گشته:

«نقلست که سیّدی بود که او را ناصری گفتندی قصد حج کرد چون به بغداد رسید به زیارت جنید رفت و سلام کرد و جنید پرسید، که: سیّد از کجاست؟ گفت:

گیلان. گفت:

از فرزندان کیستی؟ گفت:

از فرزندان امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه. گفت:

پدر تو دو شمشیر میزد یکی با کافران و یکی با نفس. ای سیّد که فرزند اویی، ازین دو کدام کار فرمائی؟ سیّد چون این بشنید بسیار بگریست و بیش جنید می غلتید گفت:

ای شیخ حجّ من اینجا بود، مرا به خدای راه‌نمای. گفت:

این سینهٔ تو حرمِ خاصِّ خدای است تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه مده گفت تمام شد»[۱۹].

امّا تأثیر جنید بر حزبی دیگر از شیعه، یعنی اسماعیلیان، نیز قابل تأمّل است. رابطهٔ بین عقایدِ جنید و اسماعیلیان و استفاضه از یک مأخذ واحد مسلّم است زیرا که هجویری در حکایتی می‌نویسد:

«یکی به‌نزدیک جنید آمدو یرا گفت از کجا می آیی گفت به‌حجّ بودم گفت: حجّ کردی گفت بلی گفت: از ابتدا که ازخانه به‌رفتی و ازوطن رحلت‌کردی از همه معاصی رحلت‌کردی گفتا: نی.

گفت: پس رحلت نکردی. گفت چون از خانه به‌رفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی مُقامی از طریقِ حق، اندر آن مقام، قطع کردی؟

گفت: نی.

گفت: پس منزل نسپردی گفت چون مُحرِم شدی به‌میقات، از صفات بشریّت جدا شدی چنانک از جامه؟ گفتا نی گفت: پس مُحرم نشدی گفت چون به‌عرفات واقف شدی اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد؟ گفتا نی.

گفت: پس به‌عرفات نه استادی گفت: چون به‌مزدلفه شدی و مرادت حاصل شد، همه مرادها را ترک کردی؟ گفتا نی.

گفت: پس به‌مزدلفه نشدی.

گفت: چون طواف کردی خانهٔ سرّ را اندر محل تنزیه لطایف حضرت جمال حقّ دیدی؟ گفتا: نه.

گفت پس طواف نکردی.

گفت: چون سعی کردی میان صفا و مروه مقام صفا و درجهٔ مروّت ادراک کردی؟

گفتا نی.

گفت: هنوز سعی نکردی. گفت چون به فنا آمدی نیّت‌های تو از تو ساقط شد؟

گفتا نه.

گفت: هنوز فنا نرفتی گفت چون به‌منحرگاه قربان کردی همه خواست‌ها نفس را قربان کردی؟ گفتا: نی گفت:

پس قربان نکردی. گفت چون سنگ انداختی هر چه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی همه بینداختی؟ گفتا: نه. گفت: پس هنوز سنگ نینداختی و حجّ نکردی، باز گرد! و بدین صفت حجّ به‌کن تا به مقام ابراهیم[۲۰] برسی».

که البتّه مأخذِ، اقوالِ نیکلسون[۲۱] و از طریق او، مأخذ قاسم غنی[۲۲] و دکتر عبدالقادر[۲۳] که نشان از مکتب نیکلسون دارند، بوده‌است. همین حکایت را ناصرخسرو، به شعر در دیوان خود بدون تصریح به نام جنید، بسیار دلکش سروده، چنین که:

«حاجیان آمدند با تعظیم / شاکر از رحمت خدای رحیم»

و سؤال و جوابهای مکرّر که در حکایت فوق طرح گشته به صورت زیر نقل شده:

بازگو تا چگونه داشته‌ی / رحمت آن بزرگوار حریم
چون همی خواستی گرفت احرام / چه نیت کردی؟ اندر آن تحریم
جمله بر خوْد حرام کرده بدی / هر چه مادون کردگار عظیم
گفت نی، گفتمش زدی لبیک / از بهر علم و از سر تعظیم؟
می‌شنیدی صدای حق و جواب / بازدادی چنانکه داد کلیم؟
گفت نی، گفتمش چو در عرفات / ایستادی و یافتی تقدیم
عارف حق شدی و منکر خویش؟ / بتو از معرفت، رسید نسیم؟
گفت نی، گفتمش چو می‌رفتی / در حرم، همچو اهلِ کهف و رقیم
ایمن از شرّ نفس خود بودی / در غم حرقت و عذاب جحیم؟
گفت نی، گفتمش چو سنگ جمار / همی انداختی به دیو رجیم
از خود انداختی برون یکسو / همه عادات و فعلهای ذمیم؟
گفت نی، گفتمش چو می‌کشتی / گوسفند از پی اسیر و یتیم
قُربِ حق دیدی اوّل و کردی / قتل و قربان نَفْسِ دونِ لئیم؟
گفت نی، گفتمش چو گشتی تو / مطلع بر مقام ابراهیم
کردی از صدق و اعتقاد و یقین / خویشی خویش را به حق تسلیم؟
گفت نی، گفتمش بوقت طواف / که دویدی به هروله چو ظلیم
از طواف همه ملائکیان / یاد کردی بگرد عرش عظیم؟
گفت نی، گفتمش چو کردی سعی / از صفا سوی مرو بر تقسیم

دیـدی انـدر صـفای خـود کـونین — شـد دلت، فـارغ از جـحیم و نـعیم؟
گـفت نـی، گـفتمش چـو گشـتی بـاز — مـانده از هـجر کـعبه دل بـدونیم
کـردی آنـجا بگـور مـر خـود را — هـمچنانی کـنون کـه گشـته رمیم؟
گـفت ازیـن بـاب هـر چـه گـفتی تـو — مـن نـدانسـته‌ام صـحیح و سـقیم
گـفتم ای دوست، پس نکـردی حـجّ — نشـدی در مـقام مـحو، مُـقیم
رفت و مکـه دیـده، آمـده بـاز — مـحنت بـادیه خـریده بـه سـیم
گر تو خواهی که حج کنی پس از ایـن — ایـنچنین کـن کـه کـردمت تـعلیم![۲۴]

که بر این پیوستگی بین اندیشهٔ جنید و اسماعیلیان، به‌صورت فوق، دکتر زرین کوب[۲۵] و استاد محقق جناب دکتر محقق[۲۶]، قبلاً اشارت فرموده‌اند. فوقاً آنچه معلوم آمد این است که از لحاظ تاریخی استفاضهٔ جنید از ساحت ائمهٔ اطهار ممکن بوده، و جنید نیز در عقاید خود مسلماً از این سرچشمه مستفیض گشته، برشیم اینان فکر می‌نموده است. اظهار نظر او راجع به حضرت علیّ، به علاقهٔ او یا به عبارت دیگر به انصاف او گواهی می‌دهد. او در حرکات خود مطابق با شیوهٔ تشیّع به تقیّه منسلک بوده است تا آنجا که برخی او را شیعه انگاشته‌اند، با این همه اگر در تشیّعِ او شک توان[۲۷] نمود بر استقصا او بر عقاید شیعه به حکمِ عقل، نتوان تأمّل ورزید.

۲ - در عالم سَفَر و سفرهای جنید:

قشیریه معلوم نموده که در خصوصِ لزوم سفرِ اهل صوفیه، که بین خود ایشان محلّ اختلاف است، عدّه‌ای بر اقامتِ در محلّ، اصرار ورزیدند و برخی به لزوم سفر، اقرار نموده‌اند. و جنید بر شیوهٔ گروه اوّل معرّفی شده، عین ترجمهٔ عبارت قشیریه است که:

«و این طایفه مختلف‌اند اندرین، از ایشان گروهی اقامت اختیار کردند بر سفر و سفر نکردند مگر حجّ اسلام و غالب، بر ایشان، اقامت بودست چون جنید و سهل عبدالله و بویزید بسطامی و ابوحفص و غیر ایشان و گروهی از ایشان سفر اختیار کرده‌اند و بر آن بوده‌اند تا آخر عمر چون ابوعبدالله مغربی و ابراهیم ادهم...»[۲۸].

بنابراین می‌توان دریافت که اغلب ایّام حیات را جنید در بغداد می‌زیسته و تمایل به اسفار عدیده نداشته اما با این همه، او را سفر به جهت جست‌وجوی حقیقت یا

حجّ بیت، مسلّماً رخ داده است. حکایت منقول از مقالات شمس قبلاً درج گشت که:

«و همچنین حدیث احمد زندیق، که جنید را از بغداد بدو حواله بود، که به‌فلان شهر احمد زندیق است و ...».

که لزوم سفری را ایجاب می‌نماید. انصاری از سفر جنید به طور سینا، ارض مقدسه، اِخبار و اِشعار می‌دهد، می‌نویسد:

«جعفر خلدی حکایت کند که شاه طریقت جنید قدّس‌الله روحه با جماعتی فقراقصد زیارت طور سیناکرد... چون به‌دامن کوه رسید هاتفی از آن گوشه آواز داد که -اصعد یا جنید فانّ هذا المکان مقام الانبیأ و المرسلین و مقام الاولیأ و الاصفیأ بر خرام ای جنید برین مقام پیغمبران و قدمگاه صدّیقان و دوستان. گفتا بر سر کوه شدیم و جنید چون قدمگاه موسی دید به‌شورید و در وجد آمد. درویشی این بیت بر گفت:

ان آثارنا تدل علینا فانظروا بعدنا الی آلاثار

جماعت همه به‌موافقت در تواجد آمدند هر یکی را شوری و سوزی، و از هر گوشه آوازی و نیازی، و در هر دلی دردی و گدازی، یکی از حسرت و نیاز می‌نالد یکی از راز و ناز می‌گرید، این چنانست که پیر طریقت گفت الهی در سر گریستنی دارم دراز، ندانم که از حسرت گریم یا از ناز، گریستن از حسرت بهرهٔ یتیم است و گریستن شمع بهرهٔ ناز، از ناز گریستن چون بود آن قصّه‌ایست دراز، راهبی آنجا در غاری نشسته چون ایشان را بدان صفت دید سوگند برنهید که یا امّة محمّد بالله علیکم کلمّونی، به عاقبت که جماعت را سکون درآمد جنید را خبر کردند از حال آن راهب، برخاست و پیش وی رفت راهب گفت: این رقص شما و این وقت و وجدِ شما همه امّت راست بر عموم، یا قومی را بر خصوص؟ جنید گفت: قومی راست بر خصوص. گفت: این قوم را صفت و سیرت چیست؟ گفت: قومی که دنیا و عقبی در بادیه وقت ایشان دو میل است، بهشت و دوزخ بر راه درد ایشان دو منزل، و هر چه دونِ حق، به نزدیک ایشان باطل، به‌روز نظارهٔ صنایع کنند و شب در مشاهده صانع باشند. بی‌خیل و حَشَم پادشاهانند، بی‌گنج و خواسته توانگرانند، دردها دارند در دل وز گفتن آن بی‌زبان‌اند، زبان جان حالشان به‌نعت افتقار می‌گوید آلهی وقت را به‌درد می‌نازیم و زیادتی را می‌سازیم باید آنکه چون درین درد به‌گذاریم، درد و راحت هر دو براندازیم. راهب گفت ای شیخ راست است می‌گویی، و من در انجیلِ عیسیٰ هم چنین خوانده‌ام که

خواص امّت محمّد قومی خرقه‌داران‌اند بصورت درویشان و بدل توانگران‌اند، در وطن خود غریب و از خلق بر کران‌اند، از دنیا به لقمه‌ای و خرقهٔ راضی و از تعلق آزادگان و آسودگان‌اند و انا اشهدان لااله الاّ الله وحدهٔ لا شریک له و ان محمّداً عبده و رسوله و انّکم اولیاء الله و اصفیائه و انّ دینکم دین الحق و انّ اصواتکم من صفاء اسرارکم»(۲۹)

سوای اغراقی که در اصل داستان موجود است، امّا با این همه احتمالِ سفرِ جنید به ارض مقدّسه می‌رود. ولی این قول را که عطّار نقل نموده که جنید برای جهاد به نقطه‌ای عزیمت نموده، نمی‌توان باور داشت، علی‌الخصوص که متناقض نیز به‌نظر می‌رسد، مگر آن‌که، حکایت، تأویل شده و دارای رمز و کنایه باشد(۳۰). امّا مسلّم است که جنید به سفر حجّ رفته است از اوّلین سفر حجّ او قبلاً در سنین صباوت، صحبت به میان آمد. در معیّت خال و استاد خود سری سقطی به حجّ رفت و همآنجا در نزد پیران،صحبت از شکر نمود که اعجاب و تحسین آنان را باعث و حادث شد(۳۱)، امّا این که جنید آیا اسفار دیگری برای فریضهٔ حجّ البیت نموده، خود محتاج تحقیق است. بر طبق قول قشیریه که درج شد، جز برای «حجّ اسلام»، مشایخ کرام سفری نمی‌نمایند و جنید از این مشایخ محسوب است، البته تصریح بدین را سرّاج نیز در کتاب خود طرح نموده، می‌نویسد:

«کذلک الجنید... لم یحجّوا الاّ حجّة الاسلام و حجّتهم فی اختیارهم فی ذلک»(۳۲).

و این که برخی نوشته‌اند: «سی بار پیاده به حج رفت»(۳۳) بنفسه مقبول به نظر نمی‌آید. دکتر عبدالقادر، در رسالهٔ خود، اگر چه نکته‌ای را روشن ننموده‌اند، مطلب عمیقی را عنوان کرده‌اند(۳۴) و آن این است که بغداد در آن روزگاران محل التقا و التقاطِ افکار مختلفه از مللِ متعدّدی بوده است، لذا برای جنید به‌طریق بسیارساده، قصد و هدف از سفر، خود به خود حاصل می‌گشته و آن، آشنایی و اکتساب و استفاضه از آن عقاید می‌باشد. بنابراین، نیازی به اسفار متعدّد به ممالک بعید و کشوری دور دست نبوده، و می‌توان حدس زد که او تمایل به اقامت در بغداد را بیشتر از هر امری در دل می‌داشته است.

۳ - سیرت جنید:

بحث از سیرت و شخصیت بزرگان، کار بسیار دشواری است چه از طرفی میزان و مقیاسی برای سنجش آن نیست و از بابتی، احاطه بر تمامی جوانب کار را نمی‌توان به

درستی حاصل نمود و چون حدّ مؤلف و مصنّف، معیّن است، لذا قدرت بر این مهم که ندارد، جای خود، بلکه، تنها اکتفا به پاره‌ای حکایت تواند کرد که برخی از اوصاف جنید را آشکار نماید. آنچه مسلّم است، آن است که او در زندگی بی آلایش و بر شیوهٔ یک صوفی راستین منسلک بوده است.

«نقل است که شبی دزدی به‌خانهٔ جنید رفت جز پیراهنی نیافت برداشت و برفت روز دیگر شیخ در بازار می‌گشت پیراهن خود دید به دست دلالی که می‌فروخت خریدار می‌گفت آشنایی خواهم تاگواهی دهد از آن تُست تا بخرم جنید برفت و گفت من گواهی دهم که از آن اوست تا بخرید».(۳۵)

و این که او را جز پیراهنی نبوده اگر اغراقی در آن باشد امّا، می‌تواند گواهی بر بی‌آلایشی و عدم تعلّق او به دنیا باشد علی‌الخصوص در ایّام او که اهل زمانه را طریقِ دیگری بوده‌است(۳۶). البته این عدم تعلّق قلب را نشأت گرفته از عجزِ مالی نباید شمرد زیرا که در امور دنیوی، چون اهل کسب و بازار بوده، منافعِ مالیِ حاصل، او را می‌توانسته مستغنی سازد و لذا در یوزه‌گی و تکدّی که از اعمال شایع صوفیان پس از او گشت، در پیش او جایی نداشته‌است. اکراه او در قبولِ اموال و هدایای ناس زبان‌زد همگان بوده است:

«عبدالوهاب گوید بنزدیک جنید بودم به‌وقت موسم، بسیاری عجم و مولدان گرد وی نشسته بودند مردی پانصد دینار بیاورد و پیش او زد و گفت بر این قوم تفرقه کن جنید گفت جزین مال دیگرداری گفت دارم و بسیار دارم گفت دیگرت مال همی باید؟ گفت باید! گفت بردار که تو اولی‌تری به این زر و قبول نکرد».(۳۷)

عقیدهٔ جنید راجع به قبولِ عطایا و هدایا و این که در زشتی و ذمِّ تکدّی اصرار می‌نموده، را باید از قوت القلوب جُست(۳۸)، حکایتی که نقل می‌کند جالب می‌نماید: «قال الجنید للخراسانی الذی جاءِه بمال و سأله‌ان یأکله فقال الجنید بل افرقه علی الفقراء فقال انا اعلم بالفقراء منک و لم اختر هذا فقال الجنید انا اؤمل ان اعیش حتی اکل هذا؟ فقال ان لم اَقُلْ لَک انفقه فی الخل و الکامخ و البقل انّما اریدان تنفقه فی الطّیبات و الوان الحلاوة فکل مانفد اسرع کان احبَ الیّ فقال الجنید مثلک لایحل ان یرید علیه فقبله فقال الرجل ما ببغداد احدٌ، اعظم منّة علیّ منک. فقال الجنید و ما ینبغی لاحدان یقبل منه الاّ من کان مثلک فهذه کانت طرایق الحقائق».(۳۹)

این سیمای راستین یک صوفی آنگاه اوج خود گیرد که مالی که با اینچنین «اکراه» و «وسواس» قبول گردد در راه خیر صرف می‌گردد. جنید، حتّی به اغیار اعانه مالی می‌نموده از چنین خصلتی در حکایتی، غزالی خبر می‌دهد:

«و یکی از علمای صوفیان گروهی از درویشان «را به عطای خویش مخصوص داشتی وی را گفتند اگر به عموم، همهٔ درویشان را دهی بهتر بود، گفت اینان جماعتی‌اند که همّت ایشان خدای است و چون فاقه رسیده همّت جمع نماند، و من یک همّت را به خدای بازآرم دوست‌تر از آن دارم که هزار کس را عطا دهم از آن جمله که همّت ایشان دنیا باشد این سخن با جنید گفتند. آن را استحسان فرمود و گفت این ولیی است از اولیای خدای عزّ و جلّ، و من دیر باز است که سخن از این خوب‌تر نشنیده‌ام. پس حکایت کردند که اختلالی به حالِ این کس راه یافت و خواست که ترک دکان گیرد. جنید بر وی مالی فرستاد و گفت این را بضاعت خودساز که مثل تو را تجارت زیان ندارد و این مرد بقالی کردی و از درویشان بهای آنچه بخریدندی نستدی».[۴۰]

خود او نیز با توجّه به سادگی زندگی، در پذیرایی و خدمت یاران، دریغ نورزیده، به‌حدّ تکلّف، خدمت می‌نموده‌است داستان او به ابوحفص، منقولِ اکثر کتب صوفیّه است:

«چون ابوحفص پیش جنید آمد، جنید تکلّف کرد و خدمت ابوحفص، و او انکار کرد بر جنید و گفت اگر تو به خراسان آیی تعلیم کنیم ترا فتوّت. او را از این سؤال کردند و گفت یاران را مخنّث گردانید یا طعام‌های گوناگون پیش ایشان آورد و لباس رنگارنگ و بوی خوش هر روز، و نزد ما فتوّت ترک تکلّف است و حاضر کردن آنچه حاضر باشد»[۴۱] و این امر، نه از تظاهر او بلکه از اعتقاد او نشأت می‌گرفته است او اعتقاد داشته که:

«شاه طریقت جنید قدّس سرّه مریدی را وصیت می‌کرد، گفت: چنان کن که خلق را رحمت باشی و خود را بلا، مؤمنان و دوستان الله از الله بر خلق رحمت‌اند و چنان کن که در سایهٔ صفات خود ننشینی، تا دیگران در سایهٔ تو بیاسایند».[۴۲]

امّا با این همه با کسی در هیچ امری معارضه و مجادله نمی‌نمود، تا چه رسد به این گونه امور:

«گفته‌اند شیخ میان قوم خود چنان است که پیغمبر میان امّت و بعضی از یاران جنید از جنید سؤال کردند جنید جواب گفت آن را و آن شخص با وی معارضه می‌کرد در آن چیز، جنید گفت وان لم تؤمنوا لی فاعتزلون»[۴۳].

در مورد اعتقاد او با مردم و مردمداری او، هدف از حیات را دور از نظر نمی‌داشته، انصاری می‌نویسد:

«جنید از اینجا گفت – آن روز که در جمع عوام نگریست که از جامع المنصور بیرون می‌آمدند هولاءِ حشو الجنة و للحضرة قومٌ آخرون»[۴۴].

«انصاری در جایی دیگر این مفاوضهٔ جنید را با نوری می‌داند[۴۵] و عطّار نیز همین را نقل نموده‌است[۴۶] ولی با این همه آنان را تحقیر نمی‌کرده و خود را فدای آنان می‌کرده»:

«و (جنید گفت) بگناه اولین و آخرین من مأخوذم کی ابوالقاسم را از عهدهٔ نفیر و قطمیر همه بیرون می‌باید آمد»[۴۷] که اوج تفکّر روحانی است.

جنید در هر امری اعتدال می‌نموده و او را اغلب تذکره نویسان بدین شیوه یاد کرده‌اند[۴۸].

«جنید بغدادی از صوفیان معتدل بغداد... است»[۴۹] و یا:

«جنید یک عارف معتدل به شمار می‌رود»[۵۰].

و نیز «جنید از معتدلین صوفیه است»[۵۱] برخی این اعتدال را بر احتیاط وی حمل نموده‌اند:

«شیخ جنید، احتیاط وی چنان بود، که بسیار بود که گفتی، چیزی در دلم آید از نکتهٔ این قوم به چند روز آن را نپذیرم الاّ به دو گواه عدل از کتاب و سنت»[۵۲] که بعضی به محافظه کاری تعبیر نموده‌اند. وقتی نوبت به حلاّج رسید، تصوّف، مبلغی از حدود شریعت خارج شده بود و محافظه کاری امثال جنید هم نتوانست باز حیثیت آن را اعاده کند.[۵۳] عدّه‌ای از کلمهٔ میانه‌روی استفاده نموده‌اند:

«برخی در درجهٔ اوّل عارف بودند ولی عارفی میانه‌رو... مثل جنید...»[۵۴].

اگرچه خود این اعتدال و میانه‌روی جزیی از حقیقت است و بر طبق گفتار پیامبر «مدارا، میانه‌روی، سکوت جزیی از ۳۶ جزو پیمبری است»[۵۵]، آنچه در مورد جنید پس از اعتدال و لزوماً حاصل از اعتدال بر می‌آید، فروتنی و موقع شناسی و دقیق بودن اوست، که نشان از تعمّق او در فرامین الهی و عمل به حدود حضرت سبحانی دارد.

«حکایت است از ابومحمّد جریری رحمة الله وقتی از حجّ بازگشتم و افتتاح به زیارت جنید کردم گفتم اوّل او را سلام بکنیم آنگاه به‌خانه روم تا باری شیخ زحمت نکشد و قدم به‌دیدن، مارنجه ندارد. روز دیگر چون نماز بامداد بگزاردم دیدم که جنید می‌آمد گفتم یا سیّدی ابتدأتُ بالسّلام علیک لکی‌لا تتغَنّیٰ الی هٰهنا. جواب داد که یا محمّد ذافضلک و هذا حقّک»[۵۶] قشیری و[۵۷] صاحب عوارف المعارف[۵۷A] نیز این را حکایت نموده‌اند. بنابراین صفت، جنید، از تکدّرِ خاطرِ دیگران پرهیز داشته و تسریر قلوب را از لوازم شریعتمداری می‌شمرده تا این حدّ که می‌گوید:

«چون درویشی را بینی به‌رفق بین و به‌علم مبین یعنی چیزی به‌وی ده تا شاد شود و علمش مگو که اندوهگین شود»[۵۸].

و اوج این صفت را در حکایت ذیل می‌توان دریافت:

«در حکایت است که استاد ابوالقاسم جنید را کودکی به دعوت پدر خود چهار بار بخواند و او هر بار با کودک به در پدرش رفت و پدرش هر چهار بار باز گردانید و نگذاشت که در رود و او هر بار برای دلِ کودک می‌رفت و برای دل پدر باز می‌گشت».[۵۸A]

از لوازم اعتدال برای یک روح، انصاف می‌باشد، و از شرایطِ انصاف، طلبِ حق. جنید احقاقِ حق می‌نمود و شرطِ انصاف را بجا می‌آورد:

ابوالقاسم جنید بر منبر وعظ می‌کرد ابوالحسن نوری برگذشت گفت یا ابوالقاسم ما اخلاص ورزیدیم بر دَرِمان کردند و شما زنّار ورزیدیت پیشگاهتان نشاندند. جنید از منبر فرود آمد چهل شبانه روز در خانه بنشست و بیرون نیامد[۵۹]» و یا این حکایت که:

«ابوحفص نیشابوری وقتی به عراق رفت آنجا در مجلسی که جنید و سایر صوفیهٔ عراق حاضر بودند. صحبت در باب فتوّت پیش آمد. چون ابوحفص گفت: فتوّت عبارت است از انصاف دادن و انصاف نا خواستن جنید به اصحاب خویش گفت برخیزید که ابوحفص بر آدم و تمام ذرّیهٔ وی فزونی یافت یعنی در فتوّت»[۶۰] که در این رساله، مکرّر نقل شده است. نظیر این دو حکایت است، این که نقل می‌گردد:

«جنید گفت بدیدار یکی از بزرگان طریقت رفتم دیدم مشغولِ نوشتن است به او گفتم تا کی می‌نویسی؟ آیا هنوز هنگام عمل فرا نرسیده؟ در پاسخ گفت: ای ابوالقاسم

مگر همین کتابت عمل نیست. از این پاسخ سکوت کرده ندانستم چه جواب بدهم». [۶۱]

این حکایت سوای آنکه در اصول تاریخی و اسانیدِ آن قابل تأمّل است، از روح پر فتوح شخصِ جنید، پرده می‌گشاید، که چه‌سان در برابر معقولات و آنچه به‌ظاهر به حق می‌مانده، سر تعظیم فرود می‌آورده، تأمّل می‌ورزیده، انصاف می‌داشته و در فکر اصلاح می‌بوده است در حقیقت، چنین قولی که:

«کان الجنید یقول علمنا هذا الذی نتکلم فیه قد طوی بساطه منذعشرین سنة و انّما نتکلّم فی حواشیه.[۶۲]»

خود بیان می‌کند که صاحب قول بر نفس خود بصیر، بر حدودِ تأثیرِ خود، آگاه و خبیر، و بر موقفِ روح خود عالِم و نحریر می‌باشد بر عقاید دیگران، ناظر بر حقیقت است و آنچه را مدّعیانِ حقیقت، ادّعا می‌کرده‌اند، تحّری می‌نماید و مراتبِ یقین را خوب می‌شناسد. حکایت ذیل صورتی و سیرتی دیگر از جنید را می‌نمایاند:

«جوانی بود صحبت کردی با جنید و از خاطر مردمان سخن گفتی، جنید را بگفتند، جنید او را گفت این چیست که از تو باز می‌گویند؟ گفت: هر چه خواهی اعتقاد کن، جنید اعتقاد کرد، جوان گفت فلان چیزیست، گفت نیست، گفت دیگر بار چیزی اندیش، گفت اندیشیدم، جوان گفت چنین و چنین اندیشیدی، جنید گفت نیست. جوان گفت: چیز دیگر اندیش گفت اندیشیدم گفت فلان چیزیست. گفت عجب است تو راست گویی و من دل خویش شناسم. جنید گفت راست گفتی و اوّل وثانی نیز راست گفتی و لیکن خواستم که ترا امتحان کنم تا هیچ تغییر اندر دل آید یا نه». [۶۳]

که مأخوذ از کتاب اللّمع می‌باشد[۶۴]. دراین‌جا ذکاوت و فراستِ او را نیز می‌توان یافت که مبتنی بر اعتقادِ صریح و عمیق به امّ‌الکتاب، قرآن فاروق است. اگرچه حکایات زیر خالی از اغراق نیست اما این اعتقادِ توأم با فراست را ظاهر می‌کند:

«جنید گفت بر سری سقطی شدم پیش او مردی را دیدم که بیهوش افتاده بود. گفت: این مردی است که آیتی از قرآن شنیده است و بیهوش شده است. گفتم: همان آیت بر او بخوانید چون بر خواندند به هوش آمد. پس مرا گفت این از کجا گفتی گفتم از یعقوب که نابینایی او برای مخلوقی بود و به مخلوقی بینا شد و اگر نابینایی وی برای حق بودی به مخلوقی بینا نشدی این سخن را استحسان فرمود». [۶۵]

البته شاید نحوهٔ استدلال و مقایسهٔ آن با حضرت یوسف و یعقوب قابل تأمّل باشد، امّا کیفیت و شیوهٔ تفکّر آن اعتقادِ مذکور را بیان می‌کند. این حکایت نیز همان حالت را امّا واقعی‌تر جلوه می‌دهد:

«دیگری گوید نزدیک جنید بودم زنی اندر آمد گفت دعا کن که پسری از آن من گم شد، گفت برو صبر کن. زن شد و باز آمد و دُعا خواست گفت صبر کن گفت صبرم برسید و طاقتم نماند. دُعا کن مرا جنید گفت اگر چنین است که تو می‌گویی برو باز خانه شو که پسر تو باز آمد زن شد پسرش باز آمده بود به شکر نزدیک جنید آمد. جنید را گفتند به‌چه دانستی آن باز آمدن، گفت خدای عز وجل می‌گوید (اَمَن یجیب المضطرّ اذا دعاه».[۶۶]

که عطّار نیز در تذکرهٔ خود آن را نقل کرده است[۶۷] و در مآخذِ دیگر نیز حکایت شده‌است.[۶۸]

این اعتقاد، او را به تهذیبِ نفس وا می‌داشته، امری که در سیرت صوفیان متأخّر، یعنی آنان که تظاهر بر دلق می‌نمودند و به طامات دل‌خوش می‌داشتند تا اسباب وصول به آمال دنیوی را فراهم کنند، زیاد به چشم نمی‌خورد.

«جنید در خانه بنشست و همه شب الله می‌گفت زبان در کار او دراز کردند و حکایت او با خلیفه گفتند. خلیفه گفت: او را بی‌حجّتی منع نتوان کرد. گفتند: خلق به سخن او در فتنه می‌افتند خلیفه کنیزکی داشت سه هزار دینار خریده و به‌جمال او کس نبود و خلیفه عاشق او بود بفرمود تا او را به‌لباس فاخر و جواهر نفیس بیاراستند و او را گفتند به‌فلان جای بیش جنید رو و روی به‌گشای و خود را و جواهر و جامه بر وی عرضه کن، و بگوی که من مال بسیار دارم، و دلم از کار جهان گرفته است، آمده‌ام تا مرا به‌خواهی تا در صحبت تو روی در طاعت آرم، که دلم بر هیچ کس قرار نمی‌گیرد الاّ به‌تو، و خود را بر وی عرضه کن و حجاب بردار و درین باب جدّی بلیغ نمای، بس خادم با وی روان کردند. کنیزک با خادم بیش شیخ آمد و آنچ تقریر کرده بودند آن به جای آورد. جنید را بی‌اختیار چشم بروی افتاد، خاموش شد و هیچ جواب نداد و کنیزک آن حکایت مکرّر می‌کرد جنید سر در پیش افگند بس سربرآورد و گفت آه و در کنیزک دمید. در حال بیفتاد و به‌مرد خادم برفت و با خلیفه بگفت کی حال چنین بود. خلیفه راآتش درجان افتاد و پشیمان شدوگفت هرک با مردان آن کند که نباید کردآن بیند که

نبایـد دید. برخاست و بیش جنید رفت و گفت چنین کس را بیش خود نتوان خواند. پس جنید را گفت ای شیخ آخر دلت بار داد، کی چنان صـورتی را بسـوختی؟ جـنید گفت ای امیرالمؤمنین ترا شفقت بر مؤمنان چنین است که خـواسـتی تـا ریـاضت و بی‌خوابی و جان کندن چهل سالهٔ مرا بـباد بـردهی مـن خـود در مـیانه کـیم مکـن تـا نکنند...[۶۹]».

او بــه ریـاضاتِ سـالیانِ درازِ خـود کـه بـه تـهذیب نـفس و تـقدیس روحِ خـود می‌پرداخت، اشاره کرده است:

«ابوالحسن المحلّبی قال: قلت للجنید: ممنّ استفدتَ هذا العلم؟ قال من جلوسی بین یدی الله تعالی ثلاثین سنة تحت تلک الدرجة و أومأ الی درجة فی داره»[۷۰].

و البته عنایتِ حق، او را از تفاخر منع می‌نمود:

«میر طریقت جنید سی سال زیر آن نردبان پایه پاس دل مـی‌داشت، گـفت چـون پنداشتم که به‌جایی رسیدم به‌سّرم ندا آمد که اذا ظننت انک وجدتنی، فقد فقدتنی و اذا ظننت انّک فقدتنی فقد وجدتنی[۷۱]».

۴ ـ تکفیر شدن جنید:

با این چنین سیرت و منشی در نزد عوّام و خواصّ، جنید در نزد برخـی مـحسود واقع گشته و مورد غضب و کم عنایتی قرار گرفته است. در ایّامِ او افرادی که با او مقابله می‌نمودند و مخالفت می‌کردند، در مرحلهٔ اوّل مخالفین صوفیه بطور اعمّ، می‌باشند. مبارزه با صوفیان از همان روزگار، رایج بوده است. نظر گلدزیهر[۱] مستشرق آلمانی در مقدمهٔ این اثر، مختصری حال آن دوران را معیّن می‌کرد. دشمنی غـلام خـلیل کـه در فصل‌های قبل ذکر شد و نیز این که جنید به دربار احضار می‌شد[۷۲] و مورد اتهام قرار می‌گرفت و نیز همانطور که در قسمت قبل در حکایت کنیزک خلیفه نقل شد و با آنکه اغراق و غلو بسیاری در آن است و علاوه بر این همه سعایت حاسدان که:

«گفتند: خلق به سخن او در فتنه می‌افتند[۷۳]».

همگی نشان ازآن دارد که جنیدمورد اذیّت‌وآزار روحی بسیاری قرارگرفته‌بود، به‌قول

1 - I. Coldziher.

روزبهان بقلی:

«ندیدی که غلام خلیل، جنید، رویم و سمنون و زقاق و اباحمزه چه تخلیط‌ها کردند تا جمع حق را پراکنده کردند[۷۴]».

گفتهٔ فوق می‌تواند قسمتی از آن همهٔ سختی‌ها و تنش‌ها را نشان دهد، حتی تا آنجا ستم و بلا هیجان گرفت که همو می‌نگارد:

«چندین نوبت جنید را به‌کفر منسوب کردند[۷۵]» این تکفیر و نمونه‌هایی از این دست (از طرف) فقیهان و متشرعان دینی صورت می‌گرفته‌است[۷۶]. پس مخالفین جنید به‌طور اخصّ، و صوفیان به‌طور اعمّ، عدّه‌ای، از متشرعان و رؤسای ظاهری مذهب و برخی نیز از خود صوفیان بودند، غلام خلیل، به‌نوشته برخی، از صوفیان بوده است. یا فرد دیگری بنام ابوبکربن یزدانیار از این صوفیان محسوب است! آقای زرین‌کوب می‌نویسند:

«مقارن همین ایام بود که یک صوفی دیگر به نام ابن یزدانیار به مخالفت با یاران جنید برخاست و با آنها به مبارزه پرداخت این ابن‌یزدانیار حسین‌بن علی نام داشت و مکنّی به ابوبکر بود وی بر حسب روایات مشهور ارموی بود و او را غالباً به نام الکردی الصوفیِ الارموی می‌خواندند معهذا در رسالهٔ قشیریه و طبقات شعرانی او را به ارمنیه منسوب کرده‌اند در هر حال بعدها در بعضی روایات وی را گوینده عبارت مشهور امسیت کردیاًوا اَصْبَحْتُ عربیاً خوانده‌اند... وی یک چند با صوفیهٔ عراق معاشرت و صحبت ورزید امّا بیشتر تمایل به علم داشت و ریاست طلبی، از این رو وقتی از بغداد به ولایت خویش رفت بر ضدّ صوفیه بنای بدگویی گذاشت چنان‌که به شهرهای مختلف نامه نوشت و مردم را از صوفیه بر حذر داشت از کسانی که مورد طعن و اتّهام وی بودند نام نوری، جنید سمنون محبّ مخصوصاً در خور ذکر است که همه از نام‌آوران متّصوفهٔ عصر بودند وی در مبارزه با صوفیه بغداد چندان به جدّ بود که می‌گویند کسی از بغداد به ولایت وی رفته بود ابن‌یزدانیار از وی پرسید در باب این عراقی‌ها یعنی جنید و نوری و شبلی چه عقیده داری؟ چون مرد جواب داد ارباب توحیدند. ابن یزدانیار برآشفت و کسی که گفت و شنود آنها را شنیده بود به این تازه وارد گفت از این شهر همین امشب بیرون برو وگرنه خونت به گردن خود خواهدبود... در واقع اعتراضات وی ظاهراً بر طریقهٔ متصوفهٔ بغداد بود نه بر

تصوّف...»[۷۷]

به جز این و دیگران که بعدها بر صوفیان رد نوشته‌اند نظیر ابن‌الجوزی حنبلی در نقدالعلم و العُلما[۷۸] و یا صاحب تحفةالاخیار[۷۹]، محمّدطاهر قمی و نیز نویسندهٔ کتابِ تفتیشِ عقاید،[۸۰] بر جنید نیز ایراداتی گرفته‌اند.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ – ص ۳۳ **شناخت عرفان و عارفان ایرانی** – علی اصغر حلبی – چاپ ۱ – ۱۳۶۰ – زوّار و ص ۱۵۱ ببعد **فلسفه عرفان** – دکتر سید یحیی یثربی – چاپ ۱ – ۱۳۶۶ – دفتر تبلیغات اسلامی قُم.
۲ – ص ۳۹۸ **کشف المحجوب**، هجویری
۳ – ص ۱۲۷ **طبقات الحنابلة** ج ۱.
۴ – ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة** الکبری ج ۲ – سُبکی.
۵ – ص ۳۳۵ **طبقات الشافعیة** ج ۱، اسنوی.
۶ – ص ۵۶۷ – ۵۵۶ **روضات الجنات ج ۲** – خوانساری – اسلامیّه – ۱۳۵۵ – شمسی.
۷ – سوای برخی که تصوّف را مخالف روح اسلام و مذهبِ شیعه تصور نموده‌اند و البته خود محتاج تدبیر و تحریر جداگانه است.
۸ – ص ۶۳۲ ۶۳۱ ترجمه **مقدمهٔ ابن‌خلدون** ج ۱.
۹ – ص ۹۸ **همبستگی میان تصوّف و تشیع** – کامل مصطفی الشیبی – ترجمهٔ دکتر شهابی – انتشارات دانشگاه تهران – ۱۳۵۴
۱۰ – ص ۲۵۲ – قبلی. نقل از **طبقات شعرانی** ج ۱ ص ۱۰.
۱۱ – ص ۲۵۳ قبلی.
۱۲ – ص ۱۲۲ – ۱۲۱ **تشیع و تصوّف** امیرکبیر – ۱۳۵۹.
۱۳ – همان
۱۴ – ص ۳۱۳ قبلی.
۱۵ – ص ۳۰ **مجالس‌المؤمنین** ج ۲ – نورالله شوشتری – اسلامیه – ۱۳۶۵
۱۶ – ص ۵۹ **اصول تصوّف** – احسان الله علی استخری – **انتشارات معرفت.**
۱۷ – ص ۱۲۹ **کتاب اللمع فی التصوف** + ص ۲۴۹ **تصوّف و عرفان** – عباسعلی عمید زنجانی – امیرکبیر – چاپ ۱ – ۱۳۶۶ + ص ۹ تذکرة الاولیاءِ ج ۲.
۱۸ – ص ۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲
۱۹ – ص ۲۲ **تذکرة اولالیا ج ۲** + ص ۲۱۹ – ۲۱۸ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲ – قاسم غنی.
۲۰ – ص ۴۲۵ **کشف المحجوب هجویری.**
۲۱ – ص ۸۷ – ۸۶ **اسلام و تصوّف** – ر.ا. نیکلسون – ترجمه محمّدحسین مقدس نهاوندی – زوّار – ۱۳۴۱
۲۲ – ص ۴۳۳ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲ – غنی
۲۳ – (دکتر عبدالقادر). P. 49 - 50. L. P. W. ALJUNAYD,.
۲۴ – ص ۱۴۷ – ۱۴۶ – **تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان** (از رودکی تا سهروردی) بخش اوّل – عبدالرفیع حقیقت.
۲۵ – ص ۲۶۲ **نه شرقی، نه غربی، انسانی** – دکتر زرین‌کوب – چاپ ۲ – ۱۳۵۶ – امیرکبیر

۲۶ – ص ۲۸۲ – ۲۸۱ – **بیست گفتار** – دکتر مهدی محقق – چاپ ۲ – ۱۳۶۳ – شرکت انتشار (قبلاً از انتشارات مؤسسه مگ گیل بوده).
۲۷ – ص ۲۲۰ **تمدن اسلامی** ج ۱ آدم متز – ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو.
۲۸ – ص ۴۸۷ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۹ – ص ۳۴۴ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۹.
۳۰ – ص ۲۲ **تذکرة الاولیا** ج ۲.
۳۱ – ر.ک. به بخش اوّل و بخش سوّم همین مجموعه و مأخذ آن.
۳۲ – ص ۱۶۷ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۳۳ – ص ۷ – ۳۲۶ **رساله سپهسالار** – قسمت تعلیقات – نظر استاد نفیسی با توجّه به متن تذکرة الاولیاً.
۳۴ – P. 33,34 - L. P. W. ALJUNAYD.
۳۵ – ص ۱۸ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۶ – ر.ک **مقدمه همین جزوه.**
۳۷ – ص ۲۴۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۳۸ – ص ۴۲۲ **قوت القلوب** ج ۲.
۳۹ – ص ۴۱۴ **قوت القلوب** ج ۲.
۴۰ – ص ۴۸۰ **ترجمه احیاء علوم الدین** ج ۱ + ص ۱۹ **تذکرة الاولیا** ج ۲.
۴۱ – ص ۱۲۰ **ترجمه آداب المریدین** + ص ۲۴۱ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** + ص ۱۵۵ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۴۲ – ص ۴۷۵ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۷.
۴۳ – ص ۱۰۵ **آداب المریدین** + ص ۲۲۱ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة** + ص ۱۶۵ **ترجمهٔ عوارف المعارف** + ص ۱۱۱ اوراد الاحباب ج ۲.
۴۴ – ص ۱۱۲ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۱.
۴۵ – ص ۵۷۴ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۶.
۴۶ – ص ۱۶ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۴۷ – ص ۹ **قبلی.**
۴۸ – ص ۶۰ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲.
۴۹ – ص ۱۹۸ **قبلی.**
۵۰ – ص ۶۴۸ **خدمات متقابل ایران و اسلام** ۱ ص ۱۰۲ **آشنایی با علوم اسلامی.**
۵۱ – ص ۲۶۳ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۱ – حناالفاخوری
۵۲ – ص ۱۴ **قدسیه (کلمات بهاءالدین نقشبندیه)** حاشیه + ص **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۵۳ – ص ۱۵۳ **کارنامهٔ اسلام.**
۵۴ – ص ۳۳۶ **تاریخ ایران** پطروشفسکی – ترجمه.
۵۵ – ص ۴۱۷ **ترجمه کشکول** – شیخ بهایی ج ۱.
۵۶ – ص ۲۳۲ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۵۷ – ص ۳۹۵ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۵۷A – ص ۱۶۷ ترجمه **عوارف المعارف.**
۵۸ – ص ۴۶۰ ترجمهٔ **رسالهٔ قشیریه.**
۵۸A – ص ۳۵ ترجمه **احیاء العلوم الدین** ج ۲.

۵۹- ص ۳۴۹ **تصوّف و ادبیات تصوّف** - برتلس - ترجمه سیروس ایزدی.
۶۰- ص ۳۴۹ **جستجو در تصوّف** - زرین‌کوب
۶۱- ص ۱۶۴ **کشکول** ج ۱ ترجمه.
۶۲- ص ۳۳۰ **قوت القلوب** ج ۱.
۶۳- ص ۳۸۰ - ۳۷۹ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۶۴- ص ۳۳۱ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۶۵- ص ۶۴۳ - ۶۴۲ ترجمه **احیاء علوم الدین** - ج ۲.
۶۶- ص ۴۳۷ **قشیریه.**
۶۷- ص ۱۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۶۸- ص ۳۵۶ **جوامع الحکایات و لوامع الروایات** - عوفی.
۶۹- ص ۸ - ۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
+ص ۲۲۱ **تصوّف و عرفان** - عباسعلی عمید زنجانی.
۷۰- ص ۲۶۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ +ص ۲۳۶ **صفة الصفوة** ج ۲ +ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد** ج ۷
۷۱- ص ۳۵۹ **کشف الاسرار وعدة الابرار** ج ۵.
۷۲- ر.ک. فصل پیش.
۷۳- ر.ک. به پیش شمارهٔ ۶۹.
۷۴- ص ۲۵ **شرح شطحیات.**
۷۵- ص ۳۲ **شرح شطحیات.**
۷۶- ص ۱۷۶ **سیر عرفان در اسلام** - کیانی‌نژاد.
۷۷- ص ۱۲۹ - ۱۲۸ **جستجو در تصوّف ایران.**
۷۸- ر.ک. **نقد العلم و العلماء** - تلبیس الابلیس.
۷۹- ر.ک. **تحفة الاخیار** - محمّد طاهر قمی - انتشارات نور - ۱۳۳۶.
۸۰- ر.ک. **تفتیش عقاید** - علامه برقعی.

فصل سوّم

معاشران

۱ ـ اساتید و مشایخِ جنید و اَقران او:

جنید در مکتب عرفان و اخذ طریقت، به‌زیارت بسی از مشایخ نایل شده این قول عطّار که: «و جنید گفت دویست پیر را خدمت کردم که بیش از هفت از ایشان اقتداءَ را نشایست».[۱]

که برخی نیز آن را تکرار نموده‌اند[۲] و غالیانه به‌نظر می‌آید، حاکی از تدرّس او در عرفان می‌باشد. احصای این دویست پیر مقدور و ممکن نیست ولی با آنچه در تذکره‌ها و تواریخ مسطور و مرقوم است می‌توان نام برخی را ذکر نمود.

سری سقطی:

جامی در مورد او نوشته: «سری‌بن المغلس السقطی از طبقهٔ اولی است کنیت او ابوالحسن است استاد جنید و سایر بغدادیان است از اقران حارث محاسبی و بشر حافی است و شاگرد معروف کرخی و آنان‌که از طبقهٔ ثانیه‌اند اکثر نسبت به‌وی درست کنند بامداد سه‌شنبه سوّم رمضان سنه ثلث و خمسین و مأتین به‌رفته از دنیا»[۳].

تحقیق مستندی از دکتر خاوری نقل و ضبط شده که در اینجا درج می‌شود:

«دوّمین قطب سلسلهٔ ذهبیه معروف به شیخ ابوالحسن سری‌بن المغلس سقطی است که در بدو زندگانی در بازار بغداد به سقط فروشی اشتغال داشت و به‌همین مناسب آن را سقطی بگفتند ابن‌خلّکان در وفیات الاعیان و عطّار (تذکرة الاولیاء) علت انتباه وی را بدین‌سان ضبط نموده‌اند روزی معروف در حالی که دست یتیمی را بدست داشت بر وی وارد شد و گفت این یتیم را بپوشان. سری برای آن کودک جامه فراهم آورد معروف گفت خدا دنیا را بر دلت دشمن کند و از این شغل راحتت کند. سری گفت من بیک‌بارگی از دنیا فارغ آمدم به برکت و دعای او. به‌قول عطّار در بغداد سخن تصوّف نخست او گفت وی از طبقهٔ اوّل است. در این باره قاضی نورالله شوشتری آورده آخر طبقه اوّلی است و آنها که از طبقه ثانیه‌اند اکثر نسبت به‌وی درست کنند در سال وفات او اختلاف است صاحب وفیات الاعیان: «بامداد روز سه‌شنبه ۶ رمضان سال ۲۵۳ و بقولی ۲۵۱ و ۲۵۷ درگذشته و عصر آن روز در گورستان شونیز بغداد مدفون شد که قبر جنید هم بر جنب مزار اوست. جامی در نفحات الانس وفات او را صبح سه‌شنبه سیم رمضان سال ۲۵۳ قاضی شوشتری بامداد شنبه سیم رمضان سال ۲۵۳ ضبط کرده است این اختلاف سال وفات و نقل بیان جنید راکه گفت سری ۸۰ تا ۹۰ سال یا سری ۹۸ سال پهلو بر زمین ننهاد مگر در مرض موت، و نیز جامی در نفحات الانس عبارت جنید را با عدد سبعون سنة آورده است.[۴] با این قرآین اگر سال وفاتش را پس از ۹۸ سال پهلو بر زمین نانهادن سالهای ۲۵۱ یا ۲۵۳ بگیریم سن وی از ۱۲۰ متجاوز میشود و اگر ۷۰ سال تصور کنیم و ارتحالش را سال ۲۵۷ بگیریم عمرش در حدود ۹۰ سال و ولادتش در حدود سالهای تولد شیخ و استادش می‌گردد. و این به‌واقع نزدیک‌تر است[۵]».

سری علاوه بر معروف کرخی از ائمّهٔ اطهار، انوار لاتُطفی، استفاضه نموده، چنانچه در رسایل انصاری است:

«علی‌بن موسی الرضا... وفات او بر سال دویست و گفته‌اند بر دویست و یک بوده است و استادی سری سقطی بوده و سری استاد جنید و جنید استاد جملهٔ مشایخ رحمة الله علیهم[۶]».

با توجّه با سنین عمرو سال تولّد او این نکته بعید نیست و مورد اذعان محقّقین بوده است[۷] علاوه بر آن از طریق معروف کرخی نیز توانسته از محضر ائمّهٔ اطهار

فیض ببرد.[۷A] اولین برخورد جنید و سری سقطی بر محقّقین معلوم نیست، چه به‌قول اکثر مورّخین سری سقطی، خالِ جنید بود ابن خلّکان می‌نویسد:

«ابوالحسن سریّ‌بن المغلّس السقطّی احد رجال الطریقه و ارباب الحقیقه کان اوحد زمانه فی الورع و علوم التوحید و هو خالُ ابی‌القاسم الجنید و استاذه[۸]» جنید به خال خود بسیار علاقمند بود، و بدو افتخار می‌نمود. چنانکه در نسب، خود را بدو مربوط می‌نموده چنانکه نقل است:

«کسی از جنید از نسب او پرسید گفت من پسر خواهر فلان شخصم. عربی شنید و گفت همگان از نسب طولی خود اطلاع می‌دهند و این جوان از نسب عرضی خبر داده[۹]».

و سری سقطی نیز از این خواهرزادهٔ خود به‌دقّت مراقبت می‌نموده و مورد تکریم قرار می‌داده، نقل است روزی از سری پرسیدند کی هیچ مرید را درجهٔ بلندتر از پیر باشد، گفت بلی. برهان این ظاهر است جنید را درجه‌ای فوق درجهٔ منست»[۱۰] که خود، نشان از تواضع و بصیرت او دارد[۱۱]. متقابلاً جنید تا اواخر عمر سری سقطی ملازمت او می‌نمود و تا آخرین دقایق حیات او، وفا به‌عهد می‌کرد و سری نیز به نصیحتِ او مشغول بود:

«سری در وقتی که محتضر بود جنید راگفت ایاک من صحبة الاشرار و لا تقطع عن الله بصحبة الاخیار».[۱۲]

عطّار آخرین دقایق ملاقات این دو را چنین ضبط نموده که احتمالاً مأخوذ از مقامات ابوسعید است:[۱۲A]

«جنید گفت که سری گفت نمی‌خواهم که در بغداد بمیرم از آنک ترسم که مرا زمین نپذیرد و رسوا شوم و مردمان به من گمان نیکو بُرده‌اند ایشان را بد افتد چون بیمار شد به‌عیادت او در شدم باد بیزنی بود بر گرفتم و بادش می‌کردم گفت ای جنید بنه کی آتش تیزتر شود جنید گفت حال چیست گفت عبداً مملوکاً لایقدر علی شیی گفتم وصیّتی بکن گفت مشغول مشو به‌سبب صحبت خلق از صحبت حق تعالی، جنید گفت اگر این سخن را پیش از این گفتی با تو نیز صحبت نداشتمی و نفس سری سپری شد».[۱۳]

این لحظه، ایّام سابق را به‌نظر جنید می‌آورد، او که به سن هفت سالگی تحت تعلیم سری واقع شد و نزدیک به ۴۰ سال دوران معیّت او با سری طول[۱۴] کشید و

لحظات بسیاری را در خدمت سری سپری کرد و با او بـه حـجّ رفت و از نـصایحش برخوردار می‌شد، همواره از خال و پیر خود مراقبت می‌نمود، اغلب آنـچه از سـری معلوم است، توسط جنید مضبوط و منقول گشت. حکایت زیر، که به‌قلم ملاصدرا و مأخوذ از احیاالعلوم غزالی است نکتهٔ جالبی از ارتباط این دو می‌دهد، جنید میگوید:

«استاد ما سری رحمةالله مریض شد نه دوایی بر درد او شناختیم و نه عـلّت آن را یافتیم طبیب حاذقی را به ما معرّفی کردند و ما بول او را در شیشه‌ای به آن طبیب نشان دادیم چون آن را دید با تأمّل در آن می‌نگریست آن‌گاه مرا گفت چنین می‌فهمم که بول عاشقی است جنید گوید گویی مرا برقی زد بی‌هوش شدم و شیشه از دست بیافتاد پس از آن نزد سری باز گشتم و داستان را با او گفتم تبسّمی کرده گفت خدایش بکشد چه بینشی دارد گفتم ای استاد آیا محبّت از بول آشکار شود گفت بله[۱۵]»، سری، صاحب چنین قولی است:

«دلهای ابرار معلّق به خاتمت است و دلهای مقربان معلّق به سابقت است معنی آن است که حسنات ابرار سیّئات مقرّبان است و حسنه سیّئه از آن مـی‌شود کـه بـروفرو می‌آید به‌هرچه فروآیی کار بر تو ختم می‌شود و ابرار آن قومی‌اند که فرو آیند کـه ان الابرار لفی نعیم بر نعمت فرو آیند لاجرم دل‌ها ایشان معلّق خاتمت بود امّا سابقان را که مقرّبان‌اند چشم در ازل بود لاجرم هرگز فرو نیایند که هرگز به‌ازل نتوان رسید از این جهت چون بر هیچ فرو نیایند ایشان را به‌زنجیر به‌بهشت باید کشید[۱۶]».

به راستی می‌توان گفت که سری اوّل کسی بوده که به علم تـوحید سـخن گـفته و نتیجه تعلیماتش در جنید به نهایت کمال به منصهٔ ظهور رسیده، استاد عبدالقادر، در کتاب خود ارتباط و تعلّقات سـری و جـنید را چـون سـقراط و افـلاطون تـوصیف نموده[۱۷]، و سری را اساس مکتب بغداد معروف کرده است.[۱۸] سـری بـه شـهادت جنید، او را با مشایخ بزرگ آشنا نموده است. بار دیگـر دیـدن ایـن سـطور از عـطّار، واقعیتی را بیان می‌کند:

«جنید هفت ساله بود که سری او را به‌حجّ بُرد در مسجد حرام مسئله شکر می‌رفت در میان چهارصد پیر، چهارصد قول بگفتند...[۱۹]».

لذا مسلّم است که جنید اکتفا به تعلیمات سری ننموده اقتدا به مشایخ متعدّده کرده، غزالی در أحیا می‌نویسد:

«جنید گفت که پیرمن سرّی پرسید که چون از بر من بروی باکی همنشینی کنی؟ گفتم با محاسبی گفت از علم و ادب او بگیر و تقسیم او کلام را و ردّ او بر متکلّمان بگذار و چون روی بگردانیدم شنیدم که می‌گفت حق تعالی تو را صاحب حدیثی صوفی گرداند و صوفیی صاحب حدیث مگرداناد»[۲۰] که مأخوذ از قوت القلوب بوده است.[۲۰۸]

حارث المحاسبی:

ابوعبدالله الحارث بن اسد المحاسبی، از اساطین علم التّصوّف محسوب است، جمع ظاهر و باطن و حقیقت و طریقت و شریعت می‌نمود، سمعانی در علّت این که چرا محاسبی نام دارد می‌نویسد:

«عرف هذه النسبة لانه کان یحاسب نفسه[۲۱]» و عطّار ترجمه نموده: «در محاسبه مبالغتی تمام داشت چنانک او را محاسبی بدین جهت گفتندی[۲۲]» بنابر ضبط ابن خلّکان:

«و توفی فی سنة ثلاث و اربعین و مأتین[۲۳]» و جامی نیز در نفحات الانس همین قول را ضبط نموده است[۲۴]، اصلاً از بصره بود ولی اقامت در بغداد نمود[۲۵]، اغلب وی را «استاد بغدادیان» معرّفی کردند[۲۶]، نقل مشهوری از ابوعبدالله خفیف آمده که: «اقتدوا الخمسة من شیوخنا و الباقون سلّموا احوالهم حارث المحاسبی و الجنید و رویم و ابن‌عطا و عمروبن عثمان المکّی[۲۷]» که عطّار ترجمه نموده:

«بر پنج کس از پیران ما اقتدا کنید و به حال ایشان متابعت نمایید و دیگران را تسلیم باید شد اوّل حارث محاسبی دوّم جنید بغدادی سوّم رویم چهارم ابن عطا، پنجم عمروبن عثمان مکّی زیرا که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و بیان طریقت و شریعت و هر که جز این پنج‌اند اعتقاد را نشاید. امّا این پنج را هم اعتقاد شاید و هم اقتدا شاید»[۲۸] و قشیریّه نیز ضبط کرده است[۲۹]. حارث المحاسبی در علوم زمان خود تبحّر و تفنّن و تعمّق بسیاری داشت، اغلب نگاشته‌اند که «او را تصانیف بسیار است[۳۰]»، چنانکه هجویری می‌نویسد:

«عالم بود باصول و فروع و همهٔ اهل علم را تولّی و اقتدا در وقت وی به وی بود کتابی کردست «رغایب» نام، اندر اصولِ تصوّف و به‌جز آن وی را تصانیف بسیار است»[۳۱].

ابن خلکان از کتاب دیگر او نام می‌برد: «له کتابٌ فی الزهد و الاصول و کتاب الرعایة له.»(۳۲) که انصاری در طبقات خود نیز کتاب «الرعایة» را بدو منسوب کرده است.(۳۳) مصحح کتاب طبقات، می‌نویسد: «سلمی کتاب الرعایة لحقوق الله ضبط نموده و این کتاب در سلسلهٔ انتشارات اوقاف گیب در سنه ۱۹۴۵ به کوشش خانم مرگریت سمت[1] در لیدن هُلند طبع شد که اغلاط زیاد دارد و (رغایب در بعضی نسخ) این رغایب ظاهراً تصحیف رعایت است که در نسخ کشف‌المحجوب هجویری نیز راه یافت و به‌استناد آن رغایب را از آثار محاسبی شمرده‌اند ولی این نام در سلمی نیست و مولانا جامی نیز از ذکر آن خاموش است در کشف المحجوب ذکر کتاب الرعایة به حقوق الله از احمدبن خضرویه و کتاب دیگری به همین نام از خود هجویری آمده است(۳۴). اما در الفهرست آمده:

الحارث بن اسد المحاسبی البغدادی من الزهاد المتکلمین علی العبادة و الزهد فی الدنیا و المواعظ و کان فقیهاً متکلماً کتب الحدیث و عرف مذاهب النساک و توفی سنة ثلاث و اربعین و مأتین و له من الکتب، کتاب التفکر و الاعتبار قال الخطیب له کتب کثیرة فی الزهد و اصول الدیانة و الرّد علی المعتزله(۳۵)».

چنان‌که معلوم است و در مقدّمه نیز اشاره شد حارث المحاسبی در اصول تفقّه و دیانت صاحب رای و در علم کلام، تصانیف و ردودی داشته است و ناگزیر می‌بایست در جریان ترجمهٔ کتب، با افکار و عقایدِ ملل سایره مرتبط شده باشد از این رو یکی از بزرگترین معلّمین جنید محسوب می‌شود. یکی از اوصافِ او که تألیف کتب است، در حکایت منقوله از عطّار، خود وجهی دیگر از شخصیت حارث المحاسبی و لاجرم شاگرد او جنید را ظاهر می‌سازد:

«نقل است که تصنیفی می‌کرد درویشی از وی پرسید، که معرفت حق حق است بر بنده یا حق بنده بر حق او بدین سخن ترک تصنیف کرد».(۳۶)

که علّت این عمل او بر طبق بیان عطّار، حدّت نظرو ذکاوت جبلی او را تبیین می‌کند:

«یعنی اگر گویی معرفت بنده به‌خود می‌شناسدم به‌جهد خود حاصل می‌کند پس بنده

1 - Margaret. Smith.

را حقّی بود بر حق و این روا نبود و اگر معرفت حق حق بود بر بنده روا نبود که حق را حقّی بباید گزارد اینجا متحیّر شد و ترک تصنیف کرد».[۳۷]

البته عطّار دو توجیه دیگر نیز ذکر می‌کند. علم او به قرآن و حدیث بسیار معلوم و واضح است چه در لطیفهٔ الهیه مسطور است: «و نضع الموازین القسط لیوم القیامة فلما تظلم نفس شیئاً ان کان مثقال حبّة من خردل آتینا بها و کفی بنا حاسبین[۳۸]» و از حضرت امیرمؤمنان آمده: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا[۳۹]» و حارث المحاسبی که علّت تسمیه او به‌محاسبی معلوم آمد در وجه آن ۱۰ علّت تبیین می‌کند، اندیشه‌های ظریف او در ارتباط با معرفة الله در عقاید جنید رسوخی تامّ یافت، پیش از ذوالنون در محاسبه نیز عقیده‌مند بود،[۴۰] که پیداست که مشکات انوار حق، ائمّهٔ اخیار بدو فیض رسانیده‌اند، و علاوه بر این در معرفةالله این اندیشه لطیف از او موجود:

«از وی می‌آید کی روزی درویشی را گفت **کُن لله والاّ فلاتکن**، خداوند را تعالی باش و اگرنه خود مباش».[۴۱]

که از اوّلین عقاید منقوله در وصف فنافی‌الله و بقاء بالله در تصوّف می‌باشد که هجویری نیز آن را اذعان نموده‌است[۴۲] و عطّار به‌ذکر: «این نیکو سخنی است[۴۳]» تأیید فرموده است از اصول عقاید او که متفرّع بر علم تصوّف است، این است که: «نزدیک او رضا از احوال است نه از مقامات[۴۴]» و بنابر همین تفکّر، تعقّل مکتب خراسان بدین جهت مایل شد، هجویری می‌گوید:

«مذهب وی آنست که رضا از جملهٔ مقامات نگوید که آن از جملهٔ احوالست و این خلاف ابتدا وی کرد آنگاه اهل خراسان این قول گرفتند و عراقیان گفتند کی رضا از جملهٔ مقاماتست»[۴۵]، لذا از پُرمایه‌ترین اساتید جنید باید در صف اوّل حارث المحاسبی را قایم نمود، در خصوصیت و سیرت او نیز اقوالی نقل است من جمله:

«جنید گوید روزی حارث به من بگذشت اثر گرسنگی دیدم در وی گفتم یا عمّ اندر سرای رویم تا چیزی خوریم گفت نیک آمد، اندر سرای شدم و چیزکی طلب کردم تا نزدیک وی بردم و اندر شب ما را از عروسی چیزی آورده بودند فرا نزدیک وی بردم و لقمهٔ اندر دهان نهاد و ازین سوی دهان بازان سوی دهان همی برد تابه‌دیری، پس برخاست و آن لقمه در دهلیز بیفکند و بیرون شد و پس از آن از وی پرسیدم گفت مرا گرسنه بود خواستم که ترا شاد گردانم و دل تو نگاه دارم ولیکن میان من با خدای

نشانی است که هیچ طعام که اندر وی شبهت بود به‌گلوی من فرو نشود هر چند کوشیدم فرو نتوانستم بردن، آن طعام از کجا بود، گفتم از سرای خویشاوندی (آورده‌بودند) گفتم امروز اندر سرای شویم اندر شدیم و پارهٔ چند نان بود بیاوردم و به‌خورد گفت چیزی که آری پیش درویشان چنین آر[۴۶]».

علاوه بر این بر دسترنج خود می‌زیسته اگرچه خاندان ثروتمندی داشته است:

«گویند مال کثیری بدو ارث رسید بقولی هفتاد هزار درهم.[۴۷] بقولی سی هزار درهم[۴۸] و او به آن دست نیازید[۴۹]، و چون حکمتش پرسیدند، عرض نمود که؛ پدر من قدری بود» و گفتهٔ پیامبر است که «القدری مجوس هذه الامّة» و بر طبق شرع مسلمان از مُغ میراث نبرد».[۴۹]

و گویا تا آخر الحیاة بر، فاقّه می‌زیسته: «حارث آن وقت که وفات می‌کرد به‌درمی محتاج بود و از پدرش ضیاع بسیار مانده بود و هیچ نگرفت»[۵۰] برخی عقاید او در علم کلام مورد قبول احمدبن حنبل نبود و لذا او را اکراه نموده و شاید تکفیرش کرده باشد. به همین سبب از خلق مهجور و اسیر جور گشت به‌قسمی که ابن خلّکان نقل نموده «فلمّا مات لم یصلّ علیه الا اربعة نفر»[۵۱] و احتمالاً یکی از این چهار نفر جنید بوده است. تعلیمات جنید در نزد او، احتمالاً با توجّه به تاریخ وفات المحاسبی، قریب به ۲۰ سال طول کشید.

محمّد علی قصّاب:

جنید در توضیح مشایخ خود می‌گوید:

«مردمان پندارند کی من شاگرد سری سقطی‌ام، من شاگرد محمّدعلی قصّابم که از وی پرسیدم که تصوّف چیست گفت ندانم لکن خلق کریم یُظهره الکریم فی زمان کریم من رجل کریم بین قوم کرام[۵۲]»، امّا به این نام نشانی دیگر از محمّدعلی قصاب نیست، مشابه نام او ابوالعباس قصاب احمدابن محمّدابن عبدالکریم آملی است که در نیمه دوّم سدهٔ چهارم می‌زیست، لذا تلمّذ جنید نزد او به‌جهت تاریخی مقبول نیست[۵۳] شاید شخصیتی دیگر بوده که در تاریخ مجهول مانده است ولی اطّلاعات تاریخی بجز آنچه خطیب بغدادی نوشته، موجود نیست[۵۳A].

ابن الکرّینی:

بنابر قول ابونصر سرّاج در کتاب اللمع، یکی از اساتید جنید بود قوله: «ذکر عن ابن

الکرّینی و کان استاد الجنید رحمةالله انه اصابته الجنابة لیلةً من اللیالی و کانت علیه مرقّعةً ثخینة غلیظةً فردکّمه و تخاریزه...[۵۴]» بنابر ضبط همو:

«و مات ابن الکرینی و کان استاد الجنید رحمةالله علیه مرقّعته فکان فردکمّه و تخاریزه عند جعفر الخلدی فیه ثلثة عشر رطلاً کما بلغنی»[۵۵]، در ترجمهٔ این عبارات، آقای زرین‌کوب می‌نویسد:

«این ابن‌الکرینی که ابوجعفر کنیه داشت در بغداد مخصوصاً به سبب خرقهٔ مرقعهٔ خویش مشهور بود که در آن رقعهٔ بسیار بر رقعه دوخته بود چنان‌که تنها آستین آن سیزده رطل وزن داشت و در باب آن قصّه حکایات بسیار نیز نقل می‌شد[۵۶]» دیگر از خصوصیات ابن‌الکرینی این بود که انصاری نقل می‌کند:

«ابن الکرینی استاد جنید بود بر پیراهن وی یک آستین بود گفت مرا یک آستین بس، که قرص در آن نهم دیگر آستین نخواهم که آن منعم است[۵۷]»، جنید تا آخرین دقایق حیات استاد خود با او بوده است:

«ابن الکرینی ابوجعفر من اقران الجنید و یقال کان استاذه مات قبله و کان من اجلة مشایخ بغداد قال الخلدی جلس الجنید عند رأس ابی جعفر الکرینی عندوفاته فرفع الجنید رأسه الی السما فقال له ابوجعفر: بعد فطاطأ راسه الی الارض فقال بوجعفر بعد معناه: ان الحق اقرب الی العبد من ان یشارالیه فی جهة[۵۸]» که البته انصاری از «اللمع» اخذ[۵۹] و جامی نیز در نفحات الانس از انصاری گرفته[۶۰] و چنین ترجمه کرده‌است: «از اقران جنید است و گفته‌اند از استادان وی و از اجله مشایخ بود جعفر خلدی گوید که جنید در روز وفات ابن الکرینی بالای سر وی نشسته بود سر خود به آسمان برداشت ابوجعفر گفت بُعد است و دوری! سر خود به سوی زمین فرو افکند ابوجعفر گفت بعدست و دوری، معناه ان الحق اقرب الی العبد من ان یشار الیه فی جهة».

فی الحقیقة این چنین استادی که در آخرین دقایق حیات از تعلیم شاگرد بزرگ خود، فرو نمی‌گذاشته، علی‌رغم دشوار بودن آن تعالیم، جنید را در سنین متوالیه، به‌نحو احسن، با دقایق طریقت و ظرایف حقیقت و لطایف شریعت آشنا نموده است. آنچه از ابن الکرینی به‌دست آمده تنها از کتاب اللمع که از نخستین کتب معتبرهٔ صوفیان است، حاصل گشته است. روزبهان بقلی از آنچه در آخرین لحظات حیات استاد و حضور جنید در محضر او تصویر نموده، تفسیری نمونه مذکور داشته است،

از روزبهان نقل است:

«قال الجنید جَلستُ عند ابن الکرینی فاومیت رأسی الی السمأ قال بعد ثم اومیت الی الارض فقال بعد، انکرابن الکرینی الایماءِ لانه فی مقام التوحید قال العارف قدس الله روحه: الایما اشارة السرّ الی النور و اشارة النور الی الغیب و الغیب الی معدن الازل»[۶۱]، به‌غیر از این در حلیة الاولیأ[۶۲] و تاریخ بغداد[۶۳] نیز مطالب مختصری درج و ضبط است.

ابواحمد قلانسی:

در موضعی از کتاب اللمع است: «قال ابوعبدالله احمد القلانسی فکان استاد الجنید...[۶۴]» که قشیریه نیز می‌نویسد:

«ابواحمد قلانسی گوید وی از جمله استادان جنید بود با گروهی صحبت کردم به بصره مرا گرامی همی داشتند یک‌بار گفتم اِزار من کجا است از چشم ایشان بیفتادم»[۶۵].

امّا شرح حال او را انصاری نقل کرده و ذکر نموده که وی از اقران جنید است، عین عبارات او چنین است:

«از احمد القلانسی از قدیمان مشایخ است نام وی مصعب‌بن احمد البغدادی، گویند که اصل وی از مرو است از اقران جنید و رُویم بوده استاد مقری بود فی التاریخ حجّ ابواحمد القلانسی سنة تسعین و مأتین و مات به مکّه بعد انصراف الحج بقلیل شیخ الاسلام گفت که بواحمد قلانسی گوید کی روزی در میان قومی بودم گفتم آزار من در میان سخن، از من ببریدند، که تو گفتی که آنِ من. شیخ‌الاسلام گفت که نه خوبست که در میان صوفیان گویی آنِ من، نعلین من، از آدابِ ایشان است کی خود را در میان یاران چیزی ملک نبیند، مگر به‌ضرورت ظاهر. شیخ سیروانی گوید که چون صوفی گوید کی نعلینِ من، آزارِ من نگر به‌چشم درونگری یعنی که اینان را ملک نباشد وقتی بواحمد قلانسی بیمار گشت و محتضر گشت گفت خداوندا اگر مرا نزدیک تو هیچ قیمتی بودی مرگ من بین المنزلین بودی میان دو منزل کسی به‌متواری در حجره او متّهم کردند وی را در محفه بیرون بردند، که به‌خانهٔ ابوالفضل مالک طرق برند، در راه بمُرد، شیخ الاسلام گفت: وقتی، جوانمردی، از زندگانی نومید گشت و مشفقانِ وی از وی نومید شدند. ایشان را پیش خواند و گفت از بهر خدای مرا به شما یک حاجتست رواهست؟ گفتند: هست بگوی، گفت: گر مرا مرگ آید اندر مرغوزن (گورستان)

گوران به‌گور کنید، ایشان متحیّر شدند که این چیست کی وی گفت، گفت خداوند را گفته بودم گر مرا نزدیک تو با تو هیچ چیز است یعنی قدریست مرا به‌طرسوس مرگ ده ایذر می‌بروم دانم کی مرا به‌او هیچ چیز نیست یعنی از قدر و قیمت، دیگر نیمه روزبهی، پدیدار آمد و برخاست و به‌طرسوس شد و آنجا برفت[۶۶]» وفات وی را سال ۲۹۰ ضبط کرده‌اند[۶۷] ولی سمعانی در الانساب ۲۷۰ نیز ذکر نموده است[۶۸].

ابوجعفر حدّاد:

در مصباح الهدایه است: «ابوجعفر حدّاد که استاد جنید بود[۶۹]» که خود از عوارف المعارف اخذ نموده[۷۰] و همین قول در رسالهٔ قشیریه نیز آمده است[۷۱] در طبقات الصوفیه نقل است:

«بوجعفر حدّاد دواند یکی بوجعفرِ حدّادِ بغدادیِ کبیر، استادِ بوجعفرِ حدّادِ صغیر، آید از اقرن جنید بوده است[۷۲]». که احتمالِ آن که از اقران جنید محسوب شود و نه استاد او، ممکن‌تر است.

ابراهیم الآجری:

در کتاب اللمع جمله‌ای درج است که احتمال آن می‌دهد که یکی از مشایخ جنید و اساتید وی ابراهیم الآجری باشد:

«قال الجنید قال لی ابراهیم الآجری، یا غلام لان ترُدَّ من همّک الی الله تعالی ذرّةً خیرلک مما طلعت علیه الشمس[۷۳]».

مولانا جامی در نفحات الانس از دو ابراهیم اجری ذکر و یاد می‌کند و جملهٔ فوق و منقوله از اللمع را چنین می‌آورد: «جنید قدس سره گوید که از عبدون زجاج شنیدم که ابراهیم کبیر مرا گفت لان ترد...[۷۴]» امّا ضبط اللمع احتمالاً دقیق‌تر می‌نماید.

القنطری:

دکتر علی حسن عبدالقادر، از مشایخ مکتب بغداد و در عین حال صوفیان مورد بحث جنید، قنطری را بنابر نقل و اطلاعات حلیة الاولیأ و تاریخ بغداد ضبط نموده، ابوبکر محمّدابن مسلم عبدالرحمن القنطری از تلامذهٔ معروف کرخی و بُشرحافی بوده است وفاتش در سنه ۲۶۰ اتّفاق افتاده و در فقر و فاقهٔ بحت به سر می‌برده است، مکالمات او با جنید مضبوط و منقول است[۷۵].

بوسعید خراز:

بنابر نقل انصاری، بوجعفر حداد مهین و بوسعید خراز، سیّد و استاد جنید از علما ظاهرست[۷۶]» همو در شرح حال بوسعید گوید:

«نام بوسعید خراز احمدبن عیسی است بغدادی است و امام‌است دریـن طـریق، یگانهٔ بی‌نظیر از ائمّهٔ قوم و اجلهٔ مشایخ، وی را کتب و تصانیف بسیار، شاگردِ محمّد منصور طوسی آید و با ذوالنون مصری صحبت کرده و با بوعبدالله نباجی و بوعبید و سری سقطی و بُشرحافی و جز آن، از امامان این طایفه است، گویند او پیشین کسی آید که در علم بقا و فنا سخن گفت، وی خویشتن به شاگردی جنید فرا نـماید خـود بـار خدای جنید اید از یاران و اقران جنید و ازومه است پیش از وی برفته در سنه سبع و سبعین اوست....[۷۷]» ولی جامی تاریخ وفات را ۲۸۶ ضبط کرده است[۷۸]. بنابر ضبط عطّار، «لسان التّصوّف» او را لقب داده‌اند و در فنا و بقا و حالات آن سخن گفته، کِتابی به‌نام کتاب السرّ تدوین نموده و جمله‌ای از آن این بوده که:

«ان عبداً رجع الی الله و تعلّق بالله و سکن فی قرب الله قدنَسِیَ نفسَهُ و ما سوی الله فلو قُلت له من این انتَ و ایش تُرید لم یکن له جواب غیرالله» و گویا به علت عدمِ فهمِ معانیِ عباراتِ او، علمای ظاهر او را انکـار و تکـفیر نـموده‌انـد، عـدد تألیـفات او را چهارصد کتاب گفته‌اند بنابراین او نیز مانند جنید شخصیتی جالب و شاهدیست عادل بر این حقیقت که بزرگان متصوّفه از فضلا و علمای قوم بوده‌انـد، او مـراتب سـیر و سلوک را عنوان و مبوَّب نمود و مریدان بسیار تربیت و تعلیم فرمود، از گفتار اوست:

«اول مقامات اهل معرفت تحیّر است با افتقار، بس سرور است با اتّصال بس فـنا است با انتباه بس بقا است با انتظار و نرسید هیچ مخلوقی بالای این اگر کسی گـوید پیامبر (ص) نرسید گوئیم رسید اما در خور خویش چنانکه همه را حق تعالی متجلّی شود و ابوبکر را یک بار متجلّی شد در خور او و هر یکی را در خور آنکس[۷۹]».

و دیگر از گفتار اوست:

«التوحید علی سبع مقامات المقام الاول جمع کل شیی، الثانی التفکر فی کـل شـیی و الثالث الجمع فی کل شیی والرابع فناءِ کل شیی و الخامس اقامة کل شیی والسادس الخروج عن کل شیی و السابع بدا فیما به تجلّی و تجلّی فیما به بداً[۸۰]» هجویری نیز نقل نموده:

«و از وی می‌آید کی گفت اندر قول پیغمبر جُبلت القلوب علی حبّ مـن احسـن

الیها قال واعجبا لمن لم یرمحسناً غیرالله کیف لایـمیل بکـلیّته الی الله»[۸۱] کـه مـورد تفسیر هجویری نیز واقع گردیده است. عبارات او در فـنا و بـقا، بـه‌قسمی است کـه فرقه‌ای از فرق اوّلیه متصوّفه که تا زمان هجویری متداول بود به‌نام او تسـمیه یـافته است:

«امّا الخرّازیه تولّی بابی سعید خراز کنند و وی را اندر طریقت تصانیف اَزْهَرست و اندر تحریر و انقطاع نشان عظیم داشت و ابتدا عبارات از حالِ فـنا و بـقا او کـرد و طریقت خود را جمله اندرین در عبارت مضمر گردانید[۸۲]» در حلیة الاولیأ و تاریخ بغداد نیز اشاراتی راجع بدو موجود است.

ابوحفص حدّاد:

نامش، ابوحفص، عمربن مسلم[۸۳] یا مسلمة[۸۴] یا سالم[۸۵] الحـدّاد النـیشابوری بوده، از جمله مشایخ خراسان محسوب و تأثیرات عمیقی در شـیوخ مکـتب بـغداد داشته است، ابن الندیم در ذیل ابوحفص حدّاد می‌نویسد:

«من البدعیة و کان معتزلیاً و له من الکتب، کتاب الجاروف فی تکافوء الادّله و تقضه علیه ابوعلی الجبایی و الخیاط و الحارث الوراق».[۸۶]

که اگر همین ابوحفص باشد معلوم می‌گردد از بزرگان معتزله محسوب می‌شده و عقاید او چنان محکم بوده که دیگر متکلمین معروف چون جبایی و خیاط و وراق بر او ردّ نگاشته‌اند (که البته امر عظیم و مؤثّر را قابل ردّ باید دانست نه هـر امـر مـهمل بیهوده را) و چنین حقیقتی که یک صوفی به‌تواند به شیوهٔ اهلِ کلام رفـتار کـند و بـر ضوابط آنان عالم باشد، با توجّه به قرن سوّم و جریان شـدید اهـل عـلم کـلام سـهل التّصوّر است[۸۷]، و این که عطّار او را عامّی دانسته و کرامتی از این بابت جهت او درج نموده خود مشکوک به نظر آید[۸۷A]. بنابر ضبط قشیریه وفات ابوحفص در سنه ۲۶۶ واقع شد ولی جامی وفات او را در سـنوات ۲۶۴، ۲۶۷ و ۲۶۵ ضـبط نـموده[۸۸]، کـه مأخوذ از انصاری است[۸۹] و دکتر عبدالقادر سنهٔ ۲۶۰ را نوشته است یعنی بیش از ۳۰ سال قبل از وفات جنید. جامی او را «شیخ ملامتیّه» معرّفی کرده‌است[۹۰]، او کـه نـزد احمد خضرویه و با یزید بسطامی متعلّم[۹۱] بود، تلمیذ عزیز عبدالله مهدی محسوب می‌شد و با علی نصرآبادی مصاحب بود.[۹۲] در وصف ابوحفص آمده:

«قال المومل الجصّاص الشیرازی اعطی الجـنید الحکـمة، اعـطی شـاه الکـرمانی

الوجودوا عطی ابوحفص الاخلاق و اعطی ابویزید البسطامی الهیمان[۹۳]»، این که اهتمام او در تعریف و تعرّف و تعلیم بیشتر و تعلّم به تخلّق اخلاق محصور می‌گشته از سبب «توبهٔ او» و حکایات منقوله از او معلوم می‌گردد. ابتدای حال او را عطّار در تذکرهٔ خویش نقل کرده:

«ابتدای او آن بود که بر کنیزکی عاشق بود چنانک قرار نداشت او را گفتند که در شارستان نشابور جهودی جادوست تدبیر کار تو او کند ابوحفص پیش او رفت و حال بگفت، او گفت: ترا چهل روز نماز نباید کرد و هیچ طاعت و عمل نیکو نباید کرد و نام خدای بر زبان نشاید راند و نیّت نیکو نباید کرد تا من حیلت کنم و ترا به سِحر به مقصود رسانم ابوحفص چهل روز چنان کرد بعد از آن جهود آن طلسم بکرد و مراد حاصل نشد جهود گفت بی‌شکّ از تو خیری در وجود آمده است و اگر نه مرا یقین است که این مقصود حاصل شدی بوحفص گفت من هیچ چیزی نکردمی الّا در راه که می‌آمدم سنگی از راه به‌پای باز کناره افکندم تا کسی برو نیفتد جهود گفت میازار خداوندی راکه تو چهل روز فرمان او ضایع کنی و او کرم این مقدار رنج تو ضایع نکرد آتشی از این سخن در دل ابوحفص پدید آورد و چندان قوّت کرد که بوحفص به‌دست جهود توبه کرد، همآن آهنگری می‌کرد و واقعهٔ خود پنهان می‌داشت[۹۴]».

و نیز عبدالله مهدی باوردی که استاد او بود نیز آهنگری می‌نمود و حکایتی از او را عطّار در وصف ابوحفص حدّاد[۹۵] نقل می‌کند که انصاری همان را، مربوط به عبدالله مهدی می‌داند[۹۶] و دیگر از حکایات نوشته شده در مورد سعی حدّاد در تخلّق به‌اخلاق حمیده، این است که در اکثر کتب صوفیّه حفظ شده «حکایت است که چون ابوحفص نیشابوری رحمة الله به‌بغداد رسید جنید به‌دیدن او رفت و اصحابِ او را دید پیش او ایستاده منتظر اشارات و نفاذ حکم او، گفت یا اباحفص اَدَّبْتَ اَصحابَکَ ادب الملوک، ابوحفص جواب داد که، لا یا اباالقاسم ولکن حُسنُ الادب فی الظاهر عنوان ادب الباطن[۹۷]».

که باخزری در اوراد الاحباب[۹۸]، سهروردی در عوارف المعارف[۹۹]، قشیریه در رسالهٔ خود[۱۰۰]، عطّار در تذکره[۱۰۱] و انصاری در طبقات[۱۰۲] و جامی در نفحات[۱۰۳] و حتّی مولانا در فیه مافیه نقل نموده‌اند که البته مولانا استنتاج بسیار زیبایی از آن فرموده:

«شیخی بود مریدان را استاده رها کردی دست بسته در خدمت، گفتند ای شیخ این جماعت را چرا نمی‌نشانی که این رسم درویشان نیست این عادت امراء و ملوکست، گفت نی، خمش کنید من می‌خواهم که ایشان این طریق را معظّم دارند تا برخوردار شوند اگرچه تعظیم در دل است ولکن الظّاهر عنوان الباطن، معنی عنوان چیست یعنی که از عنوان‌نامه بدانند (که نامه برای کیست و پیش کیست و از عنوان کتاب بدانند) که در اینجا چه بابست و چه فصل‌ها از تعظیم ظاهر و سر نهادن و به‌پا ایستادن معلوم شود که در باطن چه تعظیم‌ها دارند و چگونه تعظیم می‌کنند حق را و اگر در ظاهر تعظیم ننمایند معلوم گردد که باطن بی‌باک است و مردان حق را معظّم نمی‌دارند[۱۰۴]»، گویند ابوحفص چون قصد حجّ بیت‌الله نمود، بر بغداد مرور نمود، به‌قولی در خانهٔ جنید منزل کرد[۱۰۵]، مابین او و مشایخ بغداد در باب فتوّت، مُشاجره حاصل شد، به‌قول هجویری:

«از وی (ابوحفص) سؤال کردند کی ما الفتوّة؟ وی گفت یکی از شما ابتدا کنید و قولی بگویید جنید گفت الفتوّة عندی ترک الرّؤیة و اسقاط النّسبة! فتوّت نزدیک من آن است کی فتوّت را نبینی و آنچ کرده باشی به‌خود نسبت نکنی کی این من می‌کنم ابوحفص گفت ما احسن ما قال الشّیخ ولکنّ الفتوّة عندی اداءُ الانصاف و ترکُ مطالبة الانتصاف نیکوست آنچ شیخ گفت ولیکن فتوت به نزدیک من دادن انصاف بوده ترک طلب کردن انصاف جنید گفت رحمهم الله قوموا یا اصحابنا فقد زاد ابوحفص علی آدم و ذرّیته بر خیزید یا اصحابنا کی زیادت آورد ابوحفص بر آدم و ذرّیت وی اندر جوانمردی»[۱۰۶] که خود پرده از انصاف حقیقی جنید و فتوّت آلهی او بر اندازد. گویند که اقامت ابوحفص در منزل جنید قریب یک سالِ کامل، طول کشید[۱۰۷]، از اقران جنید و شاید از معلّمین او بوده‌است.

یحیی‌بن معاذ الرازی:

ابوزکریا یحیی‌بن معاذاالرازی التمیمی الواعظ[۱۰۸]، چنانکه از نامش پیداست «وعظی شافی» و «علمی وافی» داشت[۱۰۹]، یوسف حسین رازی می‌گوید:

«در صدوبیست شهر رفته‌ام به‌دیدار علما و حکما و مشایخ، هیچکس ندیده‌ام قادرتر بر سخن چون یحیی معاذ رازی[۱۱۰]» و از قول عطّار که:

«نخست کس از مشایخ این طایفه از بس خلفای راشدین که منبر شد او بود[۱۱۱]»

می‌توان فهمید که گویا بصیر در احوال نفوس بوده و قدرت وعظ او در همین نکته نهفته است که سخن به‌قدر مستمع می‌گفته عطّار می‌نویسد: «نقلست که یکی روز بر منبر آمد چهار هزار مرد حاضر بودند بنگریست نیکو، و از منبر فرود آمد گفت از برای آن‌کس که بر منبر آمدیم حاضر نیست[۱۱۲]».

و بنابراین، اعتقاد راسخ به عمل بر شریعت داشت نیکو سخنی ازو نقل شده که یحیی معاذ را گفتند که:

«قومی میگویند ما به‌جایی رسیده‌ایم که ما را نماز نباید کرد، گفت به گور رسیده‌اند، به سقر رسیده‌اند[۱۱۳]».

او در بلخ و خراسان می‌زیسته و در نیشابور وفات یافته است تاریخ وفات او را قشیریّه ۲۵۸ یعنی تقریباً ۴۰ سال قبل از وفات جنید ضبط نموده است[۱۱۴] ابن خلکان به‌نقل از تاریخ بغداد می‌نویسد:

«قدم بغداد و اجتمع بها مشایخ الصوفیه و النسّاک و نصبوا له منصة و اقعدوه علیها و قعدوا بین یدیه یتحاورون، فتکلّم الجنید فقال له یحیی: اسکت یا خروف، مالک و الکلام اذا تکلم الناس[۱۱۵]» که برخورد جنید و یحیی معاذ را در بغداد حاکیست، به‌راستی چند فقره از کلام او، دلیل بر فصاحت و بلاغت و ملاحت گفتار او است که:

«احسن شیی کلام صحیح، من لسان فصیح، فی وجه صبیح، کلام دقیق، سیتخرج من بحر عمیق، علی لسان رجل رفیق» و یا:

«آلهی کیف اَنْساکَ؟ و لیس لی ربّ سواک! آلهی لا اقول لا اعود، لانّی اعرف من نفسی نقض العهود ولکنی اقول لا اعود لا اعود لعلی اموت قبل ان اعود»، دیگر مناجاتی ازوست:

«اللهم ان کان ذنبی قد اخافنی فان حسن ظنی بک قد اجارنی اللّهم سترت علی فی الّدنیا ذنوباً انا، الی سترها فی القیامة احوج و قد احسنت بی اذ لم تظهرها لعصباته من المسلمین، فلا تفضحنی فی ذلک الیوم علی رؤوس العالمین یا ارحم الراحمین[۱۱۶]».

یحیی بن معاذ اگرچه از شطر خراسان مبعوث شد ولی، گفتار او بیشتر به گفتارِ اهل و مکتب بغداد ماند، بر شریعت و اعمال معتقد و عامل بود چنان‌که قبلاً ذکر یافت. امّا اعمال را مشروط بر تحقّق عواملی داند، می‌فرماید:

«اعمال محتاج است به سه خصلت، علم و نیّت و اخلاص[۱۱۷]».

بایزید بسطامی:

در وصفش کتب عدیده ترقیم نموده‌اند، و در تنوع حالاتش بجایی رسیده‌اند که به‌تعدّد با یزید بسطامی معتقد شده‌اند[۱۱۸]. بنابراین سال تولّد او و حکایت حالات او متناقض و متفاوت به‌نظر آید، بنابر قول قشیریه وفاتِ او به‌سنه ۲۶۱ یا ۲۳۴ اتّفاق افتاده که اگر قول اوّل مقبول گردد جنید در آن اوقات قریب به ۵۰سال سن و اگر دوّمی قبول باشد که بیش از ۳۰ سال نداشته است و در هر دو حال امکان وقوع ملاقات بین او و با یزید حاصل است، لذا بعید نباشد که در وصفِ بایزید، جنید گوید:

«جنید گفت ابویزیدمِنّا بمنزلة جبرئیل من الملائکة ابویزید اندر میان ما چون جبرئیلیست از ملائکه»[۱۱۹].

ارباب تذکره انتزاعی در عقاید جنید و با یزید نموده‌اند، اوّلی را صاحب صحو و دوّمی راباني سکر نامیدند تا به قسمی که در مقابل جنیدیّه، طیفوریّه از فِرَق مهمّ محسوب می‌شد[۱۲۰]. با ذوالنون مصری و یحیی معاذ، مراوده و مکاتبه داشته است[۱۲۱] معراجنامه و مناجات از او یادگار مانده و سلسله کلمات او را به‌نام «کتاب النور فی کلمات ابویزید طیفور» سدۀ بعد از او جمع و تدوین کرده‌اند[۱۲۲]. در چگونگی آشنایی جنید با عقاید بسطامی چنین نقل کرده‌اند:

«از شاگردان بلافصل ابویزید بسطامی، برادرزادۀ او ابوموسی عیسی بن آدم (برادرزاده ارشد او) را می‌توان نام برد که جنید مرشد معروف بغداد به‌وسیلۀ او از سخنان ابویزید آگاهی یافت و آنها را به عربی ترجمه کرد و تفسیر و شرح بر آن نوشت که قسمتی از آن در کتاب اللمع نوشته سرّاج محفوظ مانده است»[۱۲۳].

تأثیر عقاید هندی را در افکار او محقّقین اعلام و ابراز داشته‌اند، دو جمله از اقوال او در این قسمت نقل می‌شود:

«چون به مقام قرب رسیدم گفتند به‌خواه گفتم مرا خواست نیست هم تو از بهر ما به‌خواه! گفتند: به‌خواه گفتم: ترا خواهم و بس گفتند تا وجود بایزید ذرۀ ماند این خواست محال است **دع نفسک و تعال**[۱۲۴]».

که استاد مدرس رضوی آن را از حسین‌بن منصور حلاّج دانسته‌است.[۱۲۵] و دیگری آن را حدیث گفته: «دع نفسک و تعال حق تعالی میفرماید که خود را بگذار و آنگه بیا[۱۲۶]».

دیگر قول اوست: «یکبار بدرگاه او مناجات کردم و گفتم: کیف الوصول الیک ندایی شنیدم که ای بایزید طلّق نفسک ثلثاً ثم قل الله نخست خود را سه طلاق ده و آنگه حدیث ماکن[۱۲۷]».

شطحیات او غیر قابل انکار ولی محتاج تأویل عرفاست جملهٔ معروف «سبحانی ما اعظم شأنی» و این‌که «لوای من از لوای محمّد بزرگتر است»[۱۲۸] از این دست محسوب می‌شود و خود اگرچه به ترهات صوفیه ماند، و با اقوال دیگر او به تناقض آید، ولی قابل تأمّل است.

ابوجعفر حدّاد:

او از اقرانِ جنید محسوب می‌گردد، جامی در نفحات الانس می‌نویسد:

«وی از اصحاب جنید است و کان قریب السنّ منه و کان الناس یعدونه من اقران الجنید و کان یعدنفسه من اصحابه، شیخ الاسلام گفت که جنید گفته که به جوانی در بغداد می‌گذشتم در ویرانی شدم شیخ ابوجعفرحدّاد بغدادی را دیدم رنجه شدم که کراهیت به‌وی رسید که من چرا آمدم در خجالت گفتم ای شیخ سخنی به‌گوی تا باز گردم گفت چه گویم؟ گفتم راه باو چون است گفت بشارت باد ترا اگر او نه خریدار تو بودی تو نه خریدار او بودی اگر او ترا نمی‌بایستی تو راه به او نمی‌پرسیدی![۱۲۹]» از عقاید او یکی این بوده که: «المرء مع من احبّ[۱۳۰]» و در این‌خصوص حکایتی از او نقل است.

یوسف بن حسین:

عطّار در تذکرة الاولیأ، نام او را در ردیف جنید و رویم آورده و هم‌زمانی او را متذکّر شده[۱۳۱] و شرح حال او را به طور کامل بیان نموده است[۱۳۲]، جامی می‌نویسد:

«شاگرد ذوالنون مصری است و با ابوتراب نخشبی و یحیی معاذ الرازی و غیر ایشان صحبت داشته رفیق ابوسعید خراز بوده و در سفر وی را مکاتباتست با جنید سخت نیکو، در سنهٔ ثلاث و اربع و ثلثمأته برفته از دنیا[۱۳۳]».

با توجّه به سنوات وفات ذوالنون بسیار بعید است که تاریخ وفاتش ۳۰۴ یا ۳۰۳ باشد ولی با مدّ نظر به بیان عطّار که: «عمری دراز یافته بود[۱۳۴]» شاید از چنین تطویل عمری استغراب نتوان نمود. در سبب توبه او حکایت جالبی به‌مثابهٔ آنچه در وصف حضرت یوسف مذکور است نقل شده یعنی در عالم خواب و نوم به‌اشارت حضرت یوسف به طلب اسم اعظم آلهی به درگاه ذوالنون رفته و تلمّذ می‌نمود، از امتحان

ذوالنون در اینکه مستعّد فراگیری اسم اعظم است، مردود گشته و از نصایح شیخ خود برخوردار می‌گردد:

«ذوالنون گفت دوش هفت بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم بـه تـو آمـوزم دستوری نداد یعنی هنوز وقت نیست پس حق تعالی فرمود که او را بموشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود اکنون به شهر خود باز رو تا وقت آید»[۱۳۵] با جنید مکـاتبات بسیار زیبایی داشته جملهٔ مشهور زیر از او است و در یکی از نامه‌هایش به جنید مرقوم شده:

«و به جنید نامه نبشت که خدای ترا طعم نفس مچشاناد که اگر این ترا بچشاند پس از آن هیچ چیز نبینی[۱۳۶]» در حلیة الاولیأ و تاریخ بغداد مقادیری از اقوال و احوال او درج است.

۲ ـ اصحاب و تلامذهٔ جنید:

تأثیری که جنید در متصوّفهٔ بعد از خود داشت در کثرت اصحاب او آشکار است. اینک فهرست‌وار و در حدّ اجمال نام برخی از آنان که شاگرد او بـوده‌انـد یـا سـمت مصاحبتِ با او داشته و یا مقارنِ او بوده‌اند، مرقوم می‌شود.

ابوالحسین نوری:

صوفیه او را، امیرالقلوب، قمرالصوفیه نامیده‌اند[۱۳۷] گفته‌اند که در سنهٔ ۲۹۵ و یـا ۲۸۶ وفات یافته، داستان و حکایت غلام خلیل و ذکر ایثار او مشهور بین صوفیه است، اگرچه جامی نوشته:

«از اقران جنید بود اما تیز وقت‌تر از جنید بود جنید به علم مه بود و نوری بزندگانی وی شوری داشت» ولی از حکایات عدیده‌ای که نقل شده تأثـیر عـقاید جـنید بـر او معلوم است، انصاف جنید بسیار اعظم از آن بوده که به توان دریافت، گویند:

«وقتی جنید را از صبر و توکّل چیزی پرسیدند خواست که جـواب گـوید نـوری بانگ بر وی زد که تو وقت محنت صوفیان به یکسو باز شدی و دست در دانشمندی زدی سخن این طایفه مگوی[۱۳۸]».

با این که البته خود ساختگی به نظر آید، ولی این کیفیتِ برخورد مانع از آن نشد که چون نوری بِمُرد، جنید در وصفش بگوید:

«ذهب نصف هذا العلم بموت‌النوری[۱۳۹]» یا این که شهادت دهد که:

«(جنید گفت) تا نوری وفات کرد هیچ کس در حقیقت صدق سخن نگفت که صدّیق زمانه او بود[۱۴۰]» و چون رفتار نوری در درگاه جنید بدقّت به معیار آید، نوری است که از دقایق طریق از جنید تلمّذ می‌کند و به‌قول عطّار:

«نوری در پیش جنید به تظلّم در خاک افتاد[۱۴۱]» در معرفةالله، عقایدِ نزدیک به عالم تشیّع دارد که: «وی را گفتند که الله تعالی را به چه نشناختی؟ گفت بالله[۱۴۲]».

و از حامل عرش ولایت مطلقه، حضرت علی منقول است: «اعرفوا الله بالله[۱۴۳]» که نفوذ عقاید عمیقهٔ اهل تشیّع در متقدّمین تصوّف دارد. نوری در تصوّف مکتبی و فرقه‌ای باقی گذاشت چنان‌که هجویری نوشته:

«امّا النّوریة تولّی نوریان به‌ابی الحسن احمدبن محمّد النوری باشد و وی یکی از صدور علما متصوّف بود و مشهورتر از نور میان ایشان، به‌مناقب لامع و حجج قاطع و وی را اندر تصوّف مذهبی پسندیده و قاعدهٔ گزیده است، قانونِ مذهبش تفضیلِ تصوّف باشد بر فقر، و معاملاتش موافقِ جنید باشد. و از نوادرِ طریقت وی یکی آن است کی اندر صحبت ایثار حق صاحب فرماید بر حق خود و صحبت بی‌ایثار حرام دارد، و گوید صحبت، درویشان را فریضه است و عزلت، ناستوده و ایثار صاحب بر صاحب هم فریضه و از وی می‌آید کی گفت ایّاکم و العُزلة فانّ العُزلةَ مقارنة الشیطان و علیکم بالصّحبة فانّ فی الصّحبة رضأ الرحمن[۱۴۴]».

عمرو بن عثمان مکّی:

بنابر نقل عطّار:

«هرگز سکر را بر خود دست نداد و در صحو رفت و تصانیف لطیف دارد دریـن طریق و کلماتی عالی و ارادت او به‌جنید بود[۱۴۵]».

گویند به سال ۲۹۶ یا ۲۹۷ یا ۲۹۱ در مکّه وفات یافته‌است.[۱۴۶] اُستادِ حسین منصور حلاّج بود و گویند آن بلا که بر حسین منصور رفته است از نفرین او است[۱۴۷]، عطّار از دو تألیف او گنج‌نامه و کتاب المحبّة، نام می‌برد و نامه‌نگاری او با جنید معروف است[۱۴۸]. حکایات معروفی از او نقل و ضبط می‌باشد از گفتار او است:

«لایقع علی کیفیة الوجد عبارة لانّه سرّ الله عندالمؤمنین[۱۴۹]»، گفتار دیگر او که مبنی بر تنزیه ذات آلهی از اوصاف و اذکار است، گواهی بر تلمّذ او نزد جنید دارد:

«گفت هر چه اندر دل تو وهم افتد یا اندر مجاری فکرت تو پیدا آید و اگر به‌خاطر تو گذر کند از معنی حسن یا بها یا انس یا ضیا یا جمال یا جسم یا نور یا شخص یا خیال خداوند سبحانه و تعالی از آن منزه است نبینی کی خدای عزّ وجلّ چه می‌فرماید لیس کمثله شیی و هو السمیع البصیر و گفت لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد[۱۵۰]» در طبقات الصوفیه انصاری مقادیری از صحبت‌های او موجود و صاحب حلیة الاولیأ نیز وصفی از او نموده است.

ابوعلی اُلرودباری:

بنابر اقرار خود او:

«ابوعلی الرودباری یقول کان استادی فی علم التّصوّف الجنید و کان استادی فی الفقه ابوالعباس بن سریج[۱۵۱]» صاحب شرح التعرف نیز کامل‌تر از این نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد:

«قال کان استادی فی علم التّصوّف الجنید و کان استادی فی الفقه ابوالعباس بن سریج و کان استادی فی النحو و اللغة ثعلب و کان استادی فی حدیث رسول الله (ص) ابراهیم الحربی این بدان یاد کردم تا مردمان بدانند که این طایفه همه علم‌ها حاصل کنند آنگه در خدای تعالی اختیار کنند[۱۵۲]».

که سوای حقایق تاریخی که می‌توان در آن شکّ نمود ولی در تأثیر جنید بر او و در اخذ علوم و فنون از او نتوان شک کرد و حکایت فوق را قشیریه ضبط و وفات او را «اندر سنهٔ نیّف عشرین و ثلثمائة[۱۵۳]» قید کرده است در این مورد بنابر ضبط عطّار، «جنید قایل فضل او بود[۱۵۴]» و این با شرح حال او و این‌که هاتفی غیبی در جواب او که پرسید، «خدایا العافیة»، می‌گوید: «العافیة فی العلم» مطابق آید[۱۵۵] اشعار لطیفی از او نقل شده نظیر:

من لم یکن بک فانیاً عن حظّه — و عن الهوی و الانس بالاحباب
اذ یتمته صبابة جمعت له — ما کان مفترقاً من الاسباب
فکانه بین المراتب قایم — لمنال حظ او جزیل ثواب[۱۵۶]

ابوالحسن مزین صغیر:

که انصاری نقل نموده:

«نام وی علی‌بن محمّد المزیّن الصغیر او الکبیر والله اعلم و گور وی به‌مکّه است ازو

گویند کی از ابا یعقوب اقطع حکایت کند از اهل بغدادست شاگرد جنید و سهل تستری آید و آنچ از آن طبقه است از مشایخ به مکّه بوده مجاور و آنجا برفته در سنه ثمان و عشرین و ثلثمائة آن سال که مرتعش برفت و کان صاحب لسان و عبارة و کان من اورع المشایخ و احسنهم حالا[۱۵۷]» شرح حال او در اکثر کتب صوفیه نقل و ضبط است.

ابوعثمان حیری:

او که تقریباً هم‌زمان با جنید، به سنهٔ ثمان و تسعین و مأتین، وفات یافته، با ابوحفص حدّاد و یحییٰ معاذ صحبت کرده و استاد نیشابوریان است و عطّار می‌نویسد:

«او با جنید و رویم و یوسف حسین و محمّدِ فضل صحبت داشته بود»[۱۵۸].

بنابراین از اقران جنید محسوب است و لذا باید از سُفرهٔ فضایلِ جنید مرزوق گشته باشد. از اقوال اوست:

«الرضاءُ بابُ اللهِ الاعظم»[۱۵۹].

و اعتقادِ عجیب به رحمت الّهی و مغفرتِ صمدانی داشت:

«گفت خدای تعالی، واجب کرده است بر کرمِ خویش عفو کردن بندگان، کی تقصیر کرده‌اند در عبادت، کی فرموده است کتب ربّکم علی نفسه الرّحمة»[۱۶۰].

ابوعبدالله‌بن الجلا:

بنابر ضبط جامی و انصاری، اصلاً بغدادی است ولی در رملهٔ دمشق ساکن بود، ذوالنون مصری و بسری را دیده[۱۶۱] و ابن‌الجوزی تاریخ وفات او را سنه ۲۳۶ ضبط نموده است[۱۶۲]. بنابراین مقدّم بر جنید است در حالی که اشتباه می‌باشد و احتمال ۳۳۶ درست‌تر می‌نماید. امّا عطّار حکایتی از او نقل می‌کند که تلمّذ او را بر جنید توضیح می‌دهد، و آن این است که:

«گفت روزی جوانی دیدم ترسا، صاحبِ جمال در مشاهدهٔ او متحیّر شدم و در مقابلهٔ او ایستادم جنید می‌گذشت گفتم یا استاد این چنین رویی به آتش دوزخ نخواهند سوخت گفت این بازارچهٔ نفس است و دام شیطان که ترا برین می‌دارد نه نظارهٔ عبرت که اگر نظر عبرت بودی در هژده هزار عالم اعجوبهٔ موجود است اما زود باشد که تو بدین بی‌حرمتی و نظر در وی معذّب شوی گفت چون جنید برفت مرا قرآن فراموش شد تا سال‌ها استعانت خواستم از حق تعالی زاری و توبه کردم تا حق

تعالی به‌فضل خویش قرآن باز عطا کرد اکنون چندگاه است که زهره ندارم که به هیچ چیز از موجودات، التفات کنم تا وقت خود را به‌نظر کردن در اشیا ضایع گردانم[۱۶۳]» که از آن، تقوی و دقیقه شناسی جنید مستفاد می‌شود. در قشیریه و حلیة‌الاولیأ و تاریخ بغداد از او نیز اقوالی نقل و ضبط است.

رُوَیم:

ابومحمّد رویم‌بن احمد متوفّیٰ به سنهٔ ۳۰۳ق [۱۶۴] بنابر ضبط عطّار از معاصران جنید است.

«از جمله مشایخ کبار بوده ممدوح همه و به امانت و بزرگی او همه متّفق بودند و از صاحب سرّان جنید بود و در مذهب داود فقیه الفقهاء و در علم تفسیر نصیبی تمام داشت و در فنون علم حظّی به‌کمال ... و تصانیف بسیار دارد[۱۶۵]».

بنابراین در حلقه تصوّف جنید ساکن و تلمّذ می‌نموده، ولی در طبقات الصوفیه و نفحات الانس، است:

«رویم خود را شاگرد جنید می‌نمود از یاران وی است و مه از وی و من مویی از رویم دوست‌تر دارم که صد از جنید[۱۶۶]».

که خود مبالغه و تعزیز اوست. از اقوال او می‌باشد:

«قال رویم المحبة الوفاءِ مع الوصل والحرمة مع طلب الوصل[۱۶۷]») جنید در وصفِ او گفته:

«جنید گفت ما فارغان مشغولیم و رویم مشغول فارغست[۱۶۸]» هجویری می‌گوید که: «وی را تصانیفست اندرین طریقت فی‌السماع خاصّةً کتابی کی مر آن را غلط الواجدین نام کردست کی فتنهٔ آنم[۱۶۹]»، همو نقل می‌کند:

«می‌آید کی روزی یکی به‌نزدیک وی اندر آمد، وی را گفت کیف حال من دینه هواه و همّته دنیا لیس بصالح تقّی و لابعارف نقّی[۱۷۰]» و این گفتار او از تعالیم جنید است که: «پرسیدند که اوّل چیزی که خدای تعالی بر بنده فریضه کرده است چیست گفت معرفت و ما خلقت الجنَّ و الانسَ الاّ لیعبدون[۱۷۱]» از حکایتی که انصاری نقل نموده می‌توان فهمید که صاحبِ احتشام و شوکت بوده است و از فساد صوفیه خبیر. همو در وصف تصوّف می‌گوید:

«هو بذل الرّوح و الاّ لاتشتغل بترهات الصوفیه[۱۷۲]».

ابویعقوب النهرجوری:

که بنابر ضبط تذکرة نویسان در سنه ۳۳۰ وفات[۱۷۳] یافته تلمّذ نزد بویعقوب سوسی و جنید نموده است و به‌مکّه مجاور بوده گفتار او را اغلب نقل نموده‌اند مانند:

«اذا استکمل العبدحقایق الیقین صار البلاءِ عنده نعمة و الرخامصیبة[۱۷۴]» و یا:

«فاضل‌ترین کارها آن است که به علم پیوسته بود[۱۷۵]» و «پرسیدند از تصوّف گفت تلک امةٌ قد خَلَتْ لها ماکسبت بس به‌آخر، زفرات قلوبست به‌ودایع حضور، آنجا که همه را خطاب کرده است حق و آن همه در صورت ذرات بوده است تا خبر داده است کما قال عزوجلّ الستُ بربکم قالوا بلی[۱۷۶]» که نشانی از تعالیم جنید دارد. در حلیة الاولیا شرحی از او موجود است.

ابومحمّدعبدالله بن محمّدالمرتعش:

اصلاً نیشابوری بوده و ابوحفص و ابوعثمان و جنید را دیده است در بغداد می‌زیسته و در سنهٔ ثمان و عشرین و ثلثمائة (۳۲۸) وفات یافته است، به‌غیر از کراماتی که به ترهات ماند، از اقوالِ او، نفوذ تعالیمِ جنید پیداست.

«او را گفتند که فلان کس بر سر آب می‌رود گفت آن را که خدای توفیق دهد کی مخالفت هوای خود کند بزرگ‌تر از آن بود که در هوا برود و بر آب رود[۱۷۷]» و نیز:

«آرام گرفتن اسباب درون منقطع گرداند از اعتماد کردن بر مسبّب الاسباب[۱۷۸]» یا:

«افضل الارزاق تصحیح العبودته و ملازمة الخدمة علی السُّنة[۱۷۹]» و یا: «التصوف حسن الخلق[۱۸۰]» که دقیقاً از تعالیم جنید اخبار و اشعار می‌دهد: در حلیة الاولیأ و تاریخ بغداد و سفینة الاولیأ مقادیری از شرح حال او درج است[۱۸۱].

ابوحمزهٔ خراسانی:

نیشابوری بود و در حقیقت از اقران جنید محسوب می‌گردد و در سنه ۲۹۰ وفات یافت[۱۸۲] حکایتی از او با جنید نقل است[۱۸۳] که دلیل بر کرامات او دارد، در مورد مرگ گوید «هرک دوستی مرگ در دل او جای گیرد هر چه باقی است بر وی دوست کنند و هرچه فانی است بر وی دشمن گردانند[۱۸۴]».

ابوعبدالله محمّدبن الخفیف:

او که بسیاری از بزرگان چون رویم و جریری و ابن‌عطا و منصور حلّاج و جنید را دیده[۱۸۵] بود در سنه ۳۷۱ وفات یافته، که بسیار بعید می‌نماید. عطّار حکایات متعدّدی از او ضبط نموده[۱۸۶]، درکودکی و جوانی درمسجد می‌رفته و صاحب ریاضات

کثیره بوده است می‌گوید:

«التوحید الاعراض عن الطبیعة[۱۸۷]»، گویند چهارصد نکاح کرد زیرا که از ابنای ملوک بود. بسیاری از صوفیه به فرقهٔ او یعنی فرقهٔ خفیفیّه معتقد، که طراز مذهب وی، غیبت و حضور است[۱۸۸].

ابوعمرو بن جنید:

اسماعیل‌بن جنید احمدبن یوسف بن سالم بن خالد السلمی جدّ شیخ عبدالرحمن السلمی صاحب طبقات الصوفیه است در سنه ۳۶۵ وفات یافته او جنید را دیده و نزدش تلمّذ نموده بود، در گفتار او تعالیم جنید راست آمده نظیر: «حالی که نه نتیجهٔ علم باشد اگرچه عظیم و با خطر بود ضرر آن از منفعت آن بر خداوندش زیادت بود»[۱۸۹].

یا: «فروترین درجهٔ توکّل حسن ظنّ است بخدا[۱۹۰]».

ابوبکر واسطی:

از اعظم تلامذهٔ جنید بود بنابر قول هجویری:

«از محققان مشایخ بوده اندر حقایق شأنی عظیم داشت و درجتی بلند و بنزدیک جمله مشایخ ستوده و از قدماء اصحاب جنید بود عبارتی غامض داشت ظاهریان را چشم اندر آن نیافتادی[۱۹۱]».

بنابر ضبط قشیریه از اهالی خراسان است و در سنهٔ ۳۲۰ق وفات یافته[۱۹۲]، گفتار مفصّل او در باب توحید و معرفت آلهی، نشان از جایگاه جنید دارد سخن او در این که:

«حجاب هر موجودی به‌وجود اوست از وجود خود[۱۹۳]» یکی از ظریف‌ترین دقایق اهل طریق بوده که حتی تا زمان حافظ مورد بحث واقع گشته است.

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز[۱۹۴]»

گفتار دیگر او در اصل در مورد یکی از انحرافات صوفیه است: «گفتند هیچ‌کس از مقام محمّد گذشت؟ گفت خود هیچ‌کس به‌مقام محمّد نرسید که هر که دعوی کند که کسی از مقام او بگذشت و یا بگذرد زندیق بود کی نهایت درجهٔ اولیا بدایت درجهٔ انبیاست[۱۹۵]».

انصاری اشاره به مکاتبات بین او و جنید دارد، و نامهٔ جنید را به‌وی نقل می‌کند قوله: «سرنامه این است بسم الله الرحمن الرحیم علیکم یا بابکر! و رحمة الله و برکاته عافانا

الله و ایّاک بالکرامة، به آخر گوید: علما و حکما از الله بر خلق رحمت‌اند چنان کن در سخن خویش که خلق را رحمت بی و خود را بلا، از حال خویش بیرون آی با حال ایشان شو که به ایشان سخن می‌گویی به‌حال و به‌قدر و طاقت ایشان به ایشان سخن گویی و خطاب بر آن موضع بنه کی ایشان را بران می‌یابی فهذا ابلغ لک و لهم فی انفسهم قولاً بلیغا(۱۹۶)» و این دقیقاً همان کلام جنید و تعلیم اوست که سخن به‌قدر طاقت مستمع باید گفت.

شیخ جعفر خُلدی:

«ابومحمّدبن جعفربن نصیرالخلدی از کبار اصحاب جنید بود و قدمای ایشان و اندر فنون این علم متبحّر بود و حافظ انفاس مشایخ... هر مسئله‌ای اندر حکایتی باز بسته است(۱۹۷)».

او در تاریخ ثمان و اربعین و ثلثمائه (۳۴۸) وفات یافته(۱۹۸)، بسیاری از اقوال و حکایات جنید به واسطهٔ او نقل شده است و او بدین بابت شهره است، چنانچه هجویری گوید:

«ثلثة من عجایب الدّنیا اشارات الشبلّی و نکت المرتعش و حکایات جعفر(۱۹۹)» به‌نقل انصاری، جمع کتبِ و تواریخ و حکایات در سیره و شرح حال مشایخ و صوفیان توسّط او تا ۲۰۰ مجلّد بالغ می‌شود او دیوان و کتب بسیاری، تدوین و تألیف کرده و کثیری از گفتار او در شرح حال مشایخ در کتب و رسایلی نظیر رسالهٔ قشیریه، حلیة الاولیا و طبقات الصوفیه سلمی و تاریخ بغداد مضبوط است. (به این لحاظ خلدی مأخذ مفیدی جهت تحقیق حیات جنید است).

ابراهیم خواص:

فی الحقیقه از اقران جنید محسوب است و او را بدین جهت خواص می‌نامیدند که زنبیل بافی می‌نمود و صاحب توکّل عجیبی بود به قسمی که او را رئیس المتوکّلین نامیدند(۲۰۰)، بنابر ضبط هجویری صاحب علوم و فنون و تألیف و تضیف می‌باشد.

«وفاة وی اندر سنه احدی و تسعین و مأتین بود به شهر ری و علّت شکم داشت(۲۰۱)»، از گفتار اوست:

«العلم کلّه فی کلمتین لا تتکلّف ما کُفیتَ ولاتضّیع ما استکفیت(۲۰۲)» و نیز:

«هر که حق را به‌شناسد به وفا عهد لازم بود آن شناخت را که آرام گیرد با خدا تعالی

و اعتماد کند بر وی[۲۰۳]».

خیر نساج:

ابوالحسن محمّدبن اسمعیل خیرالنسّاج، از اقران جنید محسوب، تلمّذ نزد سری سقطی نموده، مصاحبت با جنید کرده و تقدّم او را بر خود روا می‌داشته متقابلاً جنید، در حق او تکریم نموده گفته: «خیر خیرنا[۲۰۴]» حکایتی از او و جنید نقل است که اشراف جنید بر ضمایر را می‌رساند. عمرش بسیار دراز، و تا ۱۲۰ سال نیز نوشته‌اند.[۲۰۵] اعتقاد عجیب بر این حقیقت داشته که «المؤمن لایکذب» و حتّی در سبب تسمیّه نام او بدین مورد اشاره نمودند.

سُمنون محب:

سمنون‌بن عبدالله ابوالحسن یا ابوالقاسم، از ارکان مکتب تصوّف بغداد محسوب است، تلمّذ نزد قصّاب و قلانسی نموده جنید و نوری را دید و از اقران او است، در محبّت و اوصاف آن عقاید و اقوال جالب از او به یادگار مانده و در سبب تسمیّهٔ او بدین نام نیز همین مورد را مدّ نظر داشته‌اند، قبل از جنید وفات[۲۰۶] یافته و اشعاری از او نقل است:

انا راض بطول صدک عنی　　لیس الاّ ذاک هـــواک
فامتحن الجفا صبری علی　　الودود عنی مقاماً برجاک[۲۰۷]

دو گفتار او در اهمّیت صحبت، بسیار ممدوح است اوّل آنکه گفت:

«عبارت نتوان کرد از چیزی مگر به‌چیزی که از آن چیز رقیق‌تر و لطیف‌تر بود و هیچ چیز رقیق‌تر و لطیف‌تر نباشد از محبّت پس به‌چه از محبّت عبارت توان کرد؟ یعنی از محبّت عبارت نتوان کرد» و دوّم آنکه فرموده:

«گفتند چرا محبّت را به‌بلا مقرون کردند گفت تا هر سفله‌ای دعوی محبّت نکند چون بلا بیند به‌هزیمت شود[۲۰۸]».

ابراهیم‌بن داود القصار الرقّی:

مُکّنی به ابواسحق، متوفّیٰ در سنه ۳۲۶، صاحب عمری دراز، ملازم ذوالنون، مصاحبِ جنیدِ صاحب فنون بوده است[۲۰۹]. در سبب توبهٔ او انصاری نوشته (بنا بر نقل رقّی):

«خبر آوردند که ذوالنون مصری را می‌آرند و به‌مطبق می‌برند به‌زندان خلیفه، که قرآن را مخلوق بگوید در آن وقت فتنهٔ مخلوق گفتن، که احمد حنبل در زندان بود و من آوازه ذوالنون شنوده بودم و خلق نظاره شده بودند و آن‌گاه من کودک بودم، به‌نظاره شدم بر پل منبج چون وی را دیدم در چشم من حقیر آمد، که ذوالنون، بچشم ظاهر حقیر بود با خود گفتم این کی، این آوای و نام ذوالنون همه اینست؟ در وقت، ذوالنون روی به من باز کرد، از میان همه خلق، گفت: ای پسر! هر که اعراض الله به وی رسد زبان او بطعن و ردّ اولیأ الله دراز شود من بیفتادم بیهوش، آب بر روی من زدند تا بهوش آمدم برخاستم صوفی»(۲۱۰)، گفتار رقی جذاب است. به‌مثل آنکه گفت: «قیمت هر آدمی بر قدر همّت او بود، اگر همّت او دنیا بود او را هیچ قیمت نبود...» و یا «نشان دوستی حق برگزیدن طاعت اوست و متابعت رسول اوست(۲۱۱)»، که قرین تعالیم جنید است.

سهل بن عبدالله تستری:

یکی از اقران جنید است که قبل از جنید به سال ۲۸۳ هـ. ق. وفات یافته و از بانیان مکتب تصوّف بغداد محسوب می‌شود، در عقاید نزدیک به جنید است، آنجاکه سخن از عالم میثاق می‌کند و ندای «الست» از بطن مادر می‌شنود(۲۱۲) و یا آنجاکه هجویری در وصفش می‌نویسد: «هو جمع بین الشریعة و الطریقة(۲۱۳)»، یا آنجا که عطّار وصف مستجاب‌الدعوه بودنِ سهل نماید که بدعا عمرولیث را شِفا بخشید(۲۱۴)، و یا در اداء حقوق الله که می‌گوید:

«خلوت درست نیاید به‌حلال خوردن و حلال درست نیاید مگر به‌حق خدای دادن» و یا در حقیقت معرفت که می‌گوید:

«حق تعالی هیچ مکانی نیافرید از دل مؤمن عزیزتر از بهر آنک هیچ عطایی نداد خلق را از معرفت عزیزتر و عزیزترین عطایا به‌عزیزترین مکان‌ها بنهند و اگر در عالم مکانی بود از دل مؤمن عزیزتر، معرفت خود آنجا نهادی(۲۱۵)» و یا در معنی توکّل که:

«اوّل مقامی در توکّل آن است که بیش قدرت چنان باشی که مرده، بیشِ مُرده شُویِ، تا چنانک خواهد او را می‌گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد(۲۱۶)» همگی این موارد و نیز اندیشهٔ او از پیوندِ عقاید سهل تستری و جنید در حلقهٔ تصوّف بغداد نشان دارد. اصول عقاید خود را در شش مطلب خلاصه کرده:

«اصول ما شش‌چیزاست تمسّک به کتاب خدای و اقتدا به نسبت رسول الله (ص) و حلال خوردن و بازداشتن دست از رنجانیدن خلق و اگرچه ترا برنجانند و دوربودن از

مناهی و تعجیل کردن به گزاردن حقوق[۲۱۷]» و فرقه‌ای از فرق تصوّف به نام او بـرپا شد که تا زمان هجویری موجود بود:

«اما السّهلیّه تولی سهلیان به سهل عبدالله التّستری باشد و وی از مـحتشمان اهـل تـصوّف بـود و کـبرای ایشـان چـنانک... طـریق وی اجـتهاد و مـجاهدت نـفس و ریاضتست... و پرورش مریدان از روی مجاهدت و ریاضت طریق سـهلیان است و خـدمت درویشـان و حـرمت ایشـان طـریق حـمدونیان و بـه مـراقبهٔ بـاطن طـریق جنیدیان...[۲۱۸]»

احمدبن وهب:

بر طبق گفتهٔ انصاری:

«کنیه ابوجعفر به‌بصره بوده؛ با حاتم عطّار صحبت کرده و استاد ابویعقوب زیات است اندر مسجد شونیزیه بوده در روزگار سنه سبع و ماتین برفته یا پس آن انـدک... احمدبن وهب الزیات از یاران بشر حافی بوده و سری و حارث محاسبی و اقران جنید بود با یکدیگر سخن گفته‌اند[۲۱۹]» که بسیار بعید می‌نماید، همان احمدبن ابی‌الحـواری باشد که جامی در نفحات الانس ذکر او نموده‌است[۲۲۰]. و جامی نویسد «کان الجنید یقول احمدبن ابی‌الحواری ریحانة الشّام[۲۲۰]» و از معاصرین جنید محسوب می‌شود.

ممشاد دینوری:

از بزرگان مکتب عراق و همزمان با جنید و متوفّیٰ به سال ۲۹۹ هـ.ق. می‌باشد[۲۲۱] عقاید و گفتار او پرده از حقیقتی براندازد و آن این است که صوفیان را در علوم و حِکَم زمان خود در آن ایّام یدطولیٰ بوده است.

«مـمشاد گـفت بـا یـاران: کـه عـلم آمـوزید کـه اهـل الکـلام لا یـغمسوکم فـی ضلالتهم[۲۲۲]»، که به صحبت جنید می‌ماند، او را در حکمت و فـلسفه بـاید تـبحّر و تفنّنی بوده باشد، چه که اگر اِشعار عطّار بر اقوال او، صادق باشد، توغّل او را در این فنون و کتب مقدسه من جمله تورات و انجیل اثبات می‌کند:

«سخن اوست که گفت اصنام مختلف‌اند، بـعضی را از خـلق، بت نـفس اوست و بعضی را فرزند او و بعض را مال او و بعض را زن او بعض را حرمت او و بعض را نماز و روزه و زکوة او، دجّال او، و بت بسیـارست هر یکی از خلق بستهٔ بتی‌اند ازین بتان، فرّ از این بتان هیچ کس را نیست مگر آن را که نبیند نفس خویش را حال و محلّ و هـیچ

اعتمادش نبود بر افعال خویش شکر نگوید بل که چنان باید که هر چه از و ظاهر شود از خیر و شرّ بدان از نفس خویش راضی نبوده و ملامت کنندهٔ خویش بود»[۲۲۳]، به‌مثل وصیّت یوحنّای قدیس که در رسالهٔ خود به اصحاب خویش فرمود:

«ای فرزندان خود را از بت‌ها نگاه دارید[۲۲۴]» یا آنجا که ممشاد گوید:

«حکما که حکمت یافتند به خاموشی یافتند و تفکّر[۲۲۵]» دقیقاً همان است که در امثالِ سلیمان نبی آمده:

«کثرت کلام از گناه خالی نمیباشد امّا آنکه لب‌هایش را ضبط نماید عاقل است[۲۲۶]» و یادآور حیات سقراط است که «عتاب کردند سقراط را که همگی به عزلت می‌گذراند، سقراط گفت اگر به شما بشناسید نفع عزلت را و بخشیدن آن لذت را، هر آینه وحشت کنید و بگریزید از خود چه جای دیگران[۲۲۷]» و زندگی خود سقراط نیز چنین بوده:

«اشتغل بالزهد و ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق و اعرض عن ملذّات الدنیا و اعتزل الی الجبل و اقام فی غار[۲۲۸]».

الحسن بن علی المسوحی:

انصاری گوید:

«کنیت او ابوعلی است گویند از استادان جنید و بوحمزه است امّا از اقران ایشان است و از متقدمان مشایخ است شاگرد سری سقطی و بشر حافی می‌باشد، جنید گوید که حَسَن مسوحی را چیزی گفتم درأُنس گفتم ما الانس قال او مات من تحت السمأ ما استوحشتُ[۲۲۹]». ذکری از او در حلیةالاولیا و تاریخ بغداد موجود است.

علی‌بن سهیل‌بن الازهر الاصفهانی:

بنابر ضبط انصاری، مردی بزرگ بود و شاگرد محمّد یوسف‌بنا و از اقران جنید بود. او را با جنید مکاتبات و رسالات است[۲۳۰]. به‌قول عطّار: «جنید را به‌وی مکاتبات لطیف است[۲۳۱]».

بوعمرو اکاف:

به نقل از انصاری، در اندلس می‌زیسته جنید را دیده و قول اوست: «بوعمرو اکاف گفت از جنید پرسیدند که فقربه یا غنا! گفت الفضل فی التُقی لافی فقرو لافی غنی».

ابوبکر کتانی:

اصلاً بغدادی و ساکن مکه بوده و متوفی در ۳۲۲ هـ.ق. می‌باشد، و از یاران و تلامذهٔ جنید

محسوب است[۲۳۱A]، ابتدا به خاندان اهل بیت، حُبّی نداشته امّا در عالم نوم حقیقت بر او آشکار می‌شود، در مکاشفات به‌زیارت پیر نورانی فایز و خضر را ملاقات، و قایل قول مشهورِ «حدثّنی قلبی عن ربّی[۲۳۲]» است افکار و عقاید جالبی داشته و در مناجات ناطق بدین ذکر بوده:

«یاحیّ یا قیوم یا لااله الاّ انت اسألک ان لا تُحیی قلبی بنور معرفتک ابداً[۲۳۳]» یا این‌که:

«گفت خدای را بادی است که آن را باد صبیحه خوانند که آن باد مخزونست در زیر عرش وقت سحر وزیدن گیرد و نال‌ها و استغفار برگیرد و به ملک جبّار رساند[۲۳۴]» که البته صورتی از حقیقت در قالب تمثیل بر مردم غالب می‌نماید. عقاید جنید در اعمال و افکار او پیداست. در حلیةالاولیاء و صفةالصفوة و تاریخ بغداد مقادیری از اعمال و افکار و اقوال او ضبط و درج است.

ابوبکر بن ابی‌سعدان:

از اقران جنید بلکه از شاگردان جنید محسوب است[۲۳۵].

ابومحمّد جریری:

که هجویری از او چنین یاد می‌کند: «باسط علوم و رابط رسوم ابومحمّدبن احمدبن الحسین الجریری از صاحب سرّان جُنید بود و صحبت سهل‌بن عبدالله دریافته بود از همه اصناف علوم خبر داشت اندر فقه امام وقت بود و اصول نیک می‌دانست[۲۳۶]» به اقرار صاحبان تذکره، ولیِّ عهدِ جنید بوده و به‌فرمان او مریدان جنید را ادب می‌آموخته[۲۳۷]، وفات وی به سال ۳۱۱ ه.ق. بنابر قول رسالهٔ قشیریه[۲۳۸] و سنهٔ ۳۱۲ یا ۳۱۴ بنابر ضبط جامی اتّفاق افتاده است[۲۳۹]. بنابر قول یکی از متصوّفه:

«احمدبن عطاء الرودباری گوید کی مرگ جُریری اندر سنة الهَبیر بود».[۲۴۰]

جامی می‌نویسد:

«با سهل تستری در سال هبیر در جنگ قرامطه از تشنگی بِمُرده[۲۴۱]» که اگر مسانید صحیح داشته باشد، اعتقاد جریری و عمل به اعتقاد خود را بیان می‌کند از خصوصیات او این بوده که:

«ابومحمّدالحسن‌بن محمّد الجریری قال کان فی جامع بغداد فقیر لایکاد یجده الاّ

فی ثوب واحد فی الشتاءِ و الصیف فسئل عن ذلک فقال قد کنت وَلِعْتُ بکثرة لبس الثیاب فرایت لیلة فیمایری النائم کانی دخلت الجنة فرایت جماعة من اصحابنا من الفقرا علی مائدة فاردت ان اجلس معهم فاذا بجماعة من الملائکة اخذوا بیدی و اقامونی و قالوا ان هولاء اصحاب ثوب واحد و انت لک قمصیان فلاتجلس معهم فانتبهت و نذرت ان لا البس الاّ ثوباً واحداً حتی القی الله تعالی[۲۴۲]» که ترجمهٔ آن از عطّار این است:

«نقلست که در جامع بغداد درویشی بودکی در زمستان و تابستان او را جز پیراهنی نبود ازو پرسیدند که این چه حال است گفت من مولع بودم به جامهٔ نیکو پوشیدن شبی به خواب دیدم که در بهشت می‌رفتم جماعتی را دیدم از فقرا بر مایده نشسته خواستم که با ایشان بنشینم و فریشته‌ای دست من بگرفت و گفت تو از ایشان نیی این قوم در یک پیراهن بوده‌اند بیدار شدم و نذر کردم که به‌جز یک پیراهن نپوشم[۲۴۳]» که البته با اعتقاد جنید به خرقه و پوشیدن البسهٔ متنوّعه بی‌ارتباط نیست. چند نکته در وفات جنید توسط او نقل شده که می‌رساند او در آخرین لحظاتِ حیاتِ استاد، وقت را غنیمت می‌دانسته و از حضور وی محظوظ می‌شده است. اعتقادش بر تقدم «حضور» بر «غیبت» و تمسّک به علوم و تشبث به فرامین شریعت، همگی وفای جریری را به تعالیم استاد، گواهی می‌دهد[۲۴۴].

شبلی:

ابوبکر دُلَف بن جَحْدَر الشبلی، که گویا اصلاً از اُسروشنه بوده، خاندان او از بزرگ زادگان محسوب می‌شده، «گفته‌اند پدر وی صاحب الحجّاب الخلیفه بوده[۲۴۵]» و بنابر قول عطّار، در ابتدای حال او، امیری دماوند به‌عهده داشته، در اثر بی‌اعتنایی دنیا به علاقمندانش متنبه شد و ابتدا به مجلس خیر نسّاج راه یافت، و از طریقِ او به درگاه جنید حاضر شد. امتحانات عدیدهٔ استاد منجر به قبولی شاگرد گشت، و از اعظم دانشجویان جنید شد[۲۴۶]، نوشته‌اند که ۸۲ یا ۸۷ سال عمر نمود به سال ۳۳۴ ه.ق. وفات یافت[۲۴۷] تعالیم جنید در او کامل گشته، محدّث و فقیه بر مذهب مالکی و در علوم طریقت، صاحب نام شد، به‌نوعی که از کسانی محسوب است، که علوم و رسوم اهل تصوّف را لساناً و قلماً، انتشار داد[۲۴۸]. از یاران حسین‌بن منصور حلاّج بود ولی‌مانند او، سر خود بر باد نداد. جنید او را با القاب «عینٌ من عیون الله» و «تاج هذا القوم» می‌ستود[۲۴۹]

مدّت تعالیم او نزد جنید، ۱۴ سنه ریاضات تامّهٔ کامله و سپس ارایهٔ طریقت بوده است.[۲۵۰] او را اشارات اهل کشف به‌قسمی ربود، که فاش از حقایق نزد خلایق صحبت می‌کرد جنید در این‌باره، شهادت داده:

«قال الجنید للشبلی رضی الله عنهما نحن خبرنا هذا العلم تحبیراً ثم خبأناه فی السرادیب فَجِئْتَ انت فاظهرته علی رؤوس الخلائق فقال انا اقول و انا اسمع فهل فی الدارین[۲۵۱]» و این عمل او، او را به جنون نزد عامّه، شهره نمود.

«از وی همی آید که روزی به‌بازار اندر آمد قومی گفتند هذا مجنون وی گفت انا عندکم مجنون و انتم عندی اصّحاء فزادنی الله فی جنونی و زاد فی صحّتکم[۲۵۲]» امّا در ظاهر، این جنون باطن عقل و در واقع این دیوانگی، حقیقت فرزانگی به‌نظر می‌رسید، صاحب قابوس‌نامه نویسد:

«شنودم که روزی شبلی رحمة‌الله علیه در مسجدی شد تا دو رکعت نماز بگزارد و زمانی بر آساید در مسجد کودکان دبیرستان بودند اتّفاق را وقت نان خوردن کودکان بود و دو کودک به نزدیک شبلی رحمة‌الله علیه نشسته بودند یکی پسر منعمی بود و یکی پسر درویشی و دو زنبیل نهاده بودند در زنبیل پسر منعم نان و حلوا بود و در زنبیل پسر درویش نان تُهی پسر منعم گفت اگر ترا پارهٔ حلوا بدهم تو سگ من باشی؟ گفت باشم گفت بانگ کن تا ترا حلوا بدهم آن بیچاره بانگ سگ همی کرد و پسر منعم حلوا به‌وی همی داد چند کرّت هم چنین بکرد و شیخ شبلی رحمة الله در ایشان نظاره می‌کرد و می‌گریست مریدان گفتند ای شیخ، ترا چه رسید که گریان شدی؟ گفت نگاه کنید که طامعی و بی‌قناعتی مردم چه می‌کند چه بودی اگر آن کودک به‌نان خشک تهی خود قانع بودی و طمع حلوای آن کودک نکردی؟ تا وی را سگ همچون خودی نبایستی بود»[۲۵۳].

داستان او و قتل حلاّج، شدّت جنون و کثرت عقلِ پر فنون او را به خوبی می‌نمایاند او را با حق مناجاتی است که مطلعش اینست:

«اللهمّ لک الحمد یا ضیأ السّموات و الارض و یابهاء السّموات و الارض و یا قیّوم السّموات و الارض و یا نور السّموات و الارض بحقّ اسمائک علیک و بحقّک علیک...[۲۵۴]».

اقوال او بسیار مشهور و تأثیر عقاید و افکار جنید در آن آشکار است من جمله:

«گفت هیچ کس خدای را نشناخته است گفتند چگونه بود این بگفت اگر بشناختندی به‌غیر او مشغول نبودندی[۲۵۵]» و این قول او، شهادتی است کامل بر ارتباط او با عالَم و زبان تشیع: «گفتند ما را خبر گویی از توحید مجرّد بر زفان حق مفرّد، گفت: و یحک هر که از توحید خبر دهد به‌عبارت مُلحد بود و هر که اشارت کند بدو ثنوی و هر که ازو خاموش بود جاهل بود و هر که پندارد که بدو رسید بی‌حاصل بود و هر که اشارت کند که نزدیک است دور بوده هر که از خویشتن وجد نماید او گم کرده است و هر چه تمیز کند به‌وهم و آن را ادراک کند به‌عقل اندر تمام‌تر معنی‌ها. که آن همه به‌شما داده است و بر شما زده است مُحْدث و مصنوعست چون شما».

گویند: «همه شب این بیت می‌گفت».

کل بیت انت ساکنه غیر محتاج الی السُرُج
وجهک المأمول حجّتنا یومَ یأتی الناس بالحجج

و این بیان او در وقت نزع، که: «خلق جمع آمدند برای نماز جنازه و بآخر بود بدانست که حال چیست گفت عجبا کارا! جماعتی مردگان آمده‌اند تا بر زنده‌ای نماز کنند[۲۵۵]».

نشان از توغّل و تصفّح او در کتب مقدّسه دارد و در انجیل جلیل مسطور است: «دیگری از شاگردان عیسی بدو گفت خداوندا، اوّل مرا رخصت ده تا رفته پدر خود را دفن کنم عیسی ویرا گفت مرا متابعت کن و بگذار که مردگان مردگان خود را دفن کنند[۲۵۶]»، این مشتی از انبوه تلامذهٔ جنید بود. به غیر از این، روزبهان بقلی، ابوالحسن خرقانی را در شرح شطحیات، شاگر جنید محسوب[۲۵۷] کرده که نمی‌تواند خرقانی صاحب نور العلوم باشد[۲۵۸] چه که این اشتباهی است فاحش.

به‌جز آنچه فوقاً ذکر شد، نایب الصّدر، محمّد معصوم شیرازی، در طرایق الحقایق فهرستی از مشاهیر اعیان معاصرین جنید فراهم نموده[۲۵۹] است.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲ - ص ۳۱ مقدمهٔ **دیوان صُنعی** - علی اکبر قویم.
۳ - ص ۵۳ **نفحات الانس** جامی.
۴ - اغلب بیانات جامی در اینخصوص از طبقات الصوفیه انصاری است ر.ک **ص ۸۱ ببعد طبقات الصوفیه** (نگارنده).
۵ - ص ۱۷۹ - ۱۷۸ **ذهبیه تصوّف علمی** - دکتر اسدالله خاوری.
۶ - ص ۹۰ **رسایل خواجه عبدالله انصاری** - باهتمام محمّد شیروانی - انتشارات بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۵۲ شمسی.
۷ - ص ۱۷۹ **ذهبیه تصوّف علمی** ۷ - ص ۳۴ **التصوف الاسلامی** ج ۲ زکی المبارک -
۸ - ص ۳۵۷ **وفیات الاعیان و انباءِ ابناءِالزمان** ج ۲.
۹ - ص ۷ **کشکول** شیخ بهایی ج ۲ - ترجمه.
۱۰ - ص ۱۶۱ **کشف المحجوب** هجویری + ص ۹۴ **جواهر الاسرار و زواهر الانوار** ج ۱.
۱۱ - همان قبلی.
۱۲ - ص ۵۳ **نفحات الانس** - جامی ۱۲۸ - ص ۲۶۲ **مقامات بوسعید** اسرار التوحید - ...
۱۳ - ص ۲۸۳ **تذکرة الاولیا** ج ۱.
۱۴ - ر.ک به فصل اوّل همین بخش.
۱۵ - ص ۱۰۶ ترجمهٔ **کسراصنام الجاهلیة** - ملاصدرا - ترجمه محسن بیدارفر - انتشارات الزهرا - چاپ اوّل - بدون تاریخ.
۱۶ - ص ۲۸۲ - ۲۸۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۱۷ - ر.ک. P. 8 - 15 (L. P. W. Al - JUNAYD).
۱۸ - همان.
۱۹ - ص ۷ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۰ - ص ۶۳ - **ترجمه احیاء علوم الدین** ج ۱ - ۲۰۸ - ص ۳۲۲ **قوت القلوب** ج ۱.
۲۱ - **اللباب** ج ۳ ص ۱۰۳.
۲۲ - ص ۹۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۳ - ص ۵۸ **وفیات الاعیان** ج ۲.
۲۴ - ص ۵۰ **نفحات الانس جامی**.
۲۵ - ص ۵۷ **وفیات الاعیان** ج ۲.
۲۶ - ص ۷۴ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۲۷ - ص ۷۵ قبلی.
۲۸ - ص ۲۲۵ **تذکرة الاولیا** ج ۱.
۲۹ - ص ۲۰۴ **ترجمه رساله قشیریه**.

۳۰ - ص ۲۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۱ + ص ۵۰ **نفحات الانس جامی.**
۳۱ - ص ۱۳۴ **کشف المحجوب** هجویری.
۳۲ - ص ۵۷ **وفیات الاعیان** ج ۲.
۳۳ - ص ۷۴ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۳۴ - ص ۷۴ قبلی: «البته بعدها اصل کتاب الرعایة لحقوق الله توسط دکتر عبدالحکیم **محمود** در **مصر** چاپ شده است (دارالمعارف **مصر** طبعةالثانیة - 1990)».
۳۵ - ص ۲۳۶ **الفهرست** للندیم.
۳۶ - ص ۲۲۸ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۳۷ - قبلی.
۳۸ - آیهٔ ۱۲ **سورهٔ ۴۹.**
۳۹ - ص ۱۴۱ **ینبوع الاسرار فی نصائح الاخیار** - خوارزمی - بهمت دکتر مهدی درخشان - ۱۳۶۰ - انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.
۴۰ - ر. ک ص ۱۲۴ - ۱۳۲ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۴۱ - ص ۱۳۵ **کشف المحجوب** هجویری + ص ۲۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۴۲ - ص ۱۳۵ قبلی.
۴۳ - ص ۲۲۸ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۴۴ - ص ۲۲۵ قبلی.
۴۵ - ص ۲۱۹ **کشف المحجوب** هجویری.
۴۶ - ص ۳۴ **ترجمه رساله قشیریه.**
۴۷ - ص ۵۷ **وفیات الاعیان** ج ۲ +
۴۸ - ص ۲۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۱
۴۹ - ص ۵۷ **وفیات الاعیان** ج ۲ + ص ۲۲۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۱
۵۰ - ص ۲۲۹ قبلی.
۵۱ - ص ۵۸ **وفیات الاعیان** ج ۲.
۵۲ - ص ۱۸۲ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۵۳ - ر. ک. **لغتنامه دهخدا** ذیل ابوالعباس قصّاب -
۵۳A - ص ۶۲ **تاریخ بغداد** ج ۳
۵۴ - ص ۱۴۶ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۵۵ - ص ۱۸۸ **کتاب اللمع.**
۵۶ - ص ۱۱۸ **جستجو در تصوّف ایران.**
۵۷ - ص ۴۱ - ۴۰ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۵۸ - ص ۱۸۴ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۵۹ - ص ۳۳۷ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۶۰ - ص ۸۳ **نفحات الانس.**
۶۱ - ص ۱۶۴ **مشرب الارواح**، روزبهان بقلی شیرازی (هزار و یک مقام، استانبول ۱۹۷۳ - **به اهتمام** نظیف محرّم خواجه.
۶۲ - ص ۲۲۴ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰.
۶۳ - ص ۴۱۴ تاریخ بغداد ج ۱۴.
۶۴ - ص ۱۷۵ **کتاب اللمع فی التصوف.**

۶۵ - ص ۵۰۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریّه.**
۶۶ - ص ۲۴۲ - ۲۴۱ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۶۷ - ص ۱۰۸ **نفحات الانس** جامی.
۶۸ - **الانساب.** سمعانی.
۶۹ - ص ۲۴۸ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه.**
۷۰ - ص ۷۶ ترجمهٔ **عوارف المعارف.**
۷۱ - ص ۶۴۸ **ترجمه رسالهٔ قشیریّه.**
۷۲ - ص ۳۵۱ **طبقات الصوفیه انصاری** + ص ۱۶۰ نفحات الانس جامی.
۷۳ - ص ۵۵ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۷۴ - ص ۴۷ **نفحات الانس جامی.**
۷۵ - **ص** P. 28. L. P. W, AIJUNAYD.
۷۶ - ص ۱۰۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۷۷ - ص ۱۳۵ ببعد **طبقات الصوفیه انصاری.**
۷۸ - ص ۷۳ **نفحات الانس** جامی ولی در ص ۶۲ **ترجمه رساله قشیریه** قول انصاری منقول و مؤکّد است.
۷۹ - ص ۴۱ تا ۴۷ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۸۰ - ص ۱۵۱ **طبقات الصوفیه.**
۸۱ - ص ۱۸۰ **کشف المحجوب** هجویری.
۸۲ - ص ۳۱۱ **کشف المحجوب.**
۸۳ - ص ۴۵ **ترجمه رساله قشیریّه.**
۸۴ - ص ۲۳ **متن عربی رسالهٔ قشیریه.**
۸۵ - ص ۱۵۴ **کشف المحجوب.**
۸۶ - ص ۲۱۶ **الفهرست للندیم.**
۸۷ - ص ۴۶ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.** (۸۷A) - ص ۳۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج۱.
۸۸ - ص ۵۸ **نفحات الانس جامی.**
۸۹ - ص ۹۷ **طبقات الصوفیه انصاری** برای دیگر اقوال به **حلیة الاولیأ** و تاریخ بغداد مراجعه نمائید.
۹۰ - ص ۵۷ **نفحات الانس** جامی.
۹۱ - ص ۵۷ - ۵۸ **نفحات الانس** جامی.
۹۲ - ص ۹۶ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۹۳ - ص ۹۶ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۹۴ - ص ۳۲۳ **تذکرة الاولیأ** ج۱، ص ۱۵۵ **کشف المحجوب هجویری.**
۹۵ - ص ۳۲۳ قبلی.
۹۶ - ص ۱۰۲ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۹۷ - ص ۲۰۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۹۸ - ص ۴۶ **اوراد الاحباب** و **فصوص الآداب** ج۲ - **باخرزی - به‌همت ایرج افشار.**
۹۹ - ص ۱۲۰ **عوارف المعارف ترجمه.**
۱۰۰ - ص ۱۲۹ **رسالهٔ قشیریه** متن عربی + ص ۴۸۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۰۱ - ص ۳۲۶ - **تذکرة الالیأ** ج۱.

۱۰۲ - ص ۹۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۰۳ - ص ۵۸ **نفحات الانس** جامی.
۱۰۴ - ص ۱۴۹ **فیه ما فیه** - مولانا جلال الدین بلخی - به اهتمام فروزانفر - ۱۳۶۲ - امیرکبیر - چاپ پنجم
۱۰۵ - **سمعانی، الانساب.**
۱۰۶ - ص ۱۵۴ **کشف المحجوب** هجویری + ص ۱۷۷ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۱۰۷ - ر.ک. ۱۰۵ + ص ۲۴۱ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۰۸ - ص ۸۵ **طبقات الصوفیه.**
۱۰۹ - ص ۲۹۸ **تذکرة الاولیا** ج ۱
۱۱۰ - ص ۸۵ - ۸۶ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۱۱۱ - ص ۲۹۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۱۱۲ - ص ۲۹۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۱۱۳ - ص ۸۶ **طبقات الصوفیه** + ص ۵۵ **نفحات الانس** جامی
۱۱۴ - ص ۴۳ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۱۵ - ص ۱۶۶ **و فیات الاعیان** ج - ۶ + ص ۲۰۹ - ۲۰۸ **تاریخ بغداد** ۸(ج ۱۳ و ۱۴).
۱۱۶ - ص ۱۶۶ ماخذ قبل.
۱۱۷ - ص ۳۰۶ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۱۱۸ - ص ۴۲۸ **طرایق الحقایق** ج ۲.
۱۱۹ - ص ۱۳۲ **کشف المحجوب** هجویری.
۱۲۰ - ص ۲۲۸ بعد مأخذ قبل.
۱۲۱ - ص ۱۳۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۱۲۲ - ص ۲۵۹ **تاریخ فلسفه اسلامی** کربین.
۱۲۳ - ص ۲۵۹ مأخذ قبل.
۱۲۴ - ص ۱۵۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۱۲۵ - ص ۳۷۸ **مثنویهای حکیم سنایی.** - قسمت فهرست کلمات مشایخ صوفیه.
۱۲۶ - ص ۱۹۱ **معارف سلطان ولد** - باهتمام نجیب مایل هروی - ۱۳۶۷ - انتشارات اسلامی - حتی مصحح محترم این قول را در فهرست اقوال و احادیث آورده است.
۱۲۷ - ص ۱۵۹ **تذکرة الاولیا** ج ۱.
۱۲۸ - ص ۲۶۱ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۱.
۱۲۹ - ص ۱۶۶ **نفحات الانس جامی.**
۱۳۰ - ص ۳۴۷ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۳۱ - ص ۵۶ - ۵۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۳۲ - ص ۳۱۶ - ۳۳۲ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۱۳۳ - ص ۹۷ **نفحات الانس.**
۱۳۴ - ص ۳۱۶ **تذکرة الاولیا** ج ۱.
۱۳۵ - ص ۸ - ۳۱۷ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۳۶ - ص ۶۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریه** + ص ۳۲۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۱۳۷ - ص ۴۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.

۱۳۸ - ص ۷۸ **نفحات الانس جامی** + ص ۱۴۵ **تعلیقات حدیقه سنایی** - مدرس رضوی.
۱۳۹ - ص ۷۹ قبلی.
۱۴۰ - ص ۵۵ **تذکر الاولیأ** ج ۲.
۱۴۱ - ص ۵۰ قبلی.
۱۴۲ - ص ۷۹ **نفحات الانس** جامی.
۱۴۳ - ص ۱۱۳ **اصول کافی** ج ۱ - انتشارات علمی اسلامیه - با ترجمه سید جواد مصطفوی.
۱۴۴ - ص ۲۳۶ **کشف المحجوب** هجویری.
۱۴۵ - ص ۳۷ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۴۶ - ص ۸۴ **نفحات الانس.**
۱۴۷ - ص ۳۷ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۴۸ - ص ۳۸ قبلی.
۱۴۹ - ص ۱۷۵ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۵۰ - ص ۵۸ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۵۱ - ص ۱۰۴ **کتاب اللمع فی التصوف** + ص ۹۶ **جواهر الاسرار و زواهر الانوار** ج ۱.
۱۵۲ - ص ۲۳۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۱۵۳ - ص ۷۲ **ترجمهٔ رساله قشیریه** + ص ۲۴۳ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** حاشیه.
۱۵۴ - ص ۲۸۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۵۵ - ص ۲۸۶ قبلی.
۱۵۶ - ص ۳۷۵ **طبقات الصوفیه انصاری** + ص ۳۵۹ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۱۵۷ - ص ۳۳۳ - ۳۳۴ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۵۸ - ص ۸۶ **نفحات الانس.**
۱۵۹ - ص ۵۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۶۰ - مأخوذ از قبل ص ۶۲.
۱۶۱ - ص ۱۱۰ **نفحات الانس** + ص ۲۴۲ طبقات الصوفیه انصاری.
۱۶۲ - ص ۲۵۰ **صفة الصفوة** ج ۲.
۱۶۳ - ص ۶۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۶۴ - ص ۵۶ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۱۶۵ - ص ۶۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۶۶ - ص ۹۵ **نفحات الانس** جامی.
۱۶۷ - ص ۲۲۴ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۱۶۸ - ص ۱۷۰ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۶۹ - ص ۱۷۰ قبلی.
۱۷۰ - ص ۱۷۰ قبلی.
۱۷۱ - ص ۶۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۷۲ - ص ۲۱۹ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۱۷۳ - ص ۷۴ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۱۷۴ - ص ۲۲۸ **شرح التعرف لمذهب التصرف** ج ۱.
۱۷۵ - ص ۷۵ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**

۱۷۶ - ص ۸۲ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۷۷ - ص ۷۲ **ترجمه رسالهٔ قشیریه** + ص ۸۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲ + ص ۲۷ **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید**
۱۷۸ - ص ۸۷ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۷۹ - ص ۲۰۷ **نفحات الانس جامی.**
۱۸۰ - ص ۴۷ **کشف المحجوب** هجویری.
۱۸۱ - ص ۲۰۲ **طبقات الصوفیة** انصاری + ص ۷۰ **نفحات الانس** جامی.
۱۸۲ - ص ۱۲۳ قبلی.
۱۸۳ - ص ۱۱۴ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۸۴ - قبلی.
۱۸۵ - ص ۱۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۸۶ - ص ۴۵۵ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۸۷ - ص ۱۹۹ **کشف المحجوب** هجویری.
۱۸۸ - ص ۳۱۷ **کشف المحجوب** هجویری + ص ۱۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۸۹ - ص ۲۶۴ **تذکرة الاولیأ** ج ۲ + **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۹۰ - قبلی.
۱۹۱ - ص ۱۹۴ **کشف المحجوب** + ص ۸۸ **مصباح الهدایة** و **مفتاح الکفایة.**
۱۹۲ - ص ۶۷ **ترجمه رساله قشیریه.**
۱۹۳ - ص ۲۱۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۹۴ - ص ۱۸۱ **دیوان حافظ** - به اهتمام قاسم غنی و محمّد قزوینی.
۱۹۵ - ص ۲۸۱ تذکرة الاولیأست.
۱۹۶ - ص ۳۶۵ **طبقات الصوفیة** انصاری
۱۹۷ - ص ۱۹۷ **کشف المحجوب** - هجویری
۱۹۸ - ص ۷۸ **ترجمه رساله قشیریه** + ص ۲۶۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** حاشیه.
۱۹۹ - ص ۱۹۶ **کشف المحجوب هجویری.**
۲۰۰ - ص ۱۴۸ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۰۱ - ص ۶۵ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه** + ص ۲۶۵ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**
۲۰۲ - ص ۱۹۳ **کشف المحجوب هجویری** + ص ۲۸۸ **طبقات الصوفیه انصاری** + ص ۱۵۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۰۳ - ص ۱۵۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۰۴ - ص ۱۸۲ **کشف المحجوب هجویری.**
۲۰۵ - ص ۶۹ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۲۰۶ - ص ۱۰۰ **نفحات الانس جامی.**
۲۰۷ - ص ۲۲۷ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۲۰۸ - ص ۸۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۰۹ - ص ۷۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۱۰ - ص ۴ - ۳۴۳ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۲۱۱ - نقل از ص ۷۶ - ۷۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲

۲۱۲ - ص ۲۵۲ **تذکرة الاولیأ** ج ۱
۲۱۳ - ص ۱۷۶ **کشف المحجوب هجویری**
۲۱۴ - ص ۲۵۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۲۱۵ - ص ۲۶۲ قبلی.
۲۱۶ - ص ۲۶۴ قبلی.
۲۱۷ - ص ۲۶۱ قبلی.
۲۱۸ - ص ۲۴۵ **کشف المحجوب** هجویری.
۲۱۹ - ص ۱۱۸ **طبقات الصوفیه.**
۲۲۰ - ص ۶۵ **نفحات الانس جامی.**
۲۲۱ - ص ۶۹ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۲۲ - ص ۲۱۳ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۲۲۳ - ص ۱۵۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۲۴ - آیهٔ ۲۱ باب ۵ **رسالهٔ اوّل یوحنا** عهد جدید.
۲۲۵ - ص ۱۵۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۲۶ - آیهٔ ۱۹ باب ۱۰ - **امثال سلیمان نبی عهد قدیم).**
۲۲۷ - ص ۱۲۶ **نزهة الارواح و روضة الافراح** - تاریخ حکما - به کوشش محمّدتقی دانش - پژوه - سرور مولائی - ترجمه مقصود علی تبریزی.
۲۲۸ - ص ۸۳ **الملل و النحل** ج ۲ - بیروت.
۲۲۹ - ص ۲۱۵ **طبقات الصوفیة** انصاری.
۲۳۰ - ص ۲۳۶ قبلی.
۲۳۱ - ص ۱۱۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲. ۲۳۱A - ص ۳۶۴ **طبقات الصوفیه.**
۲۳۲ - ص ۱۵۵ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۲۳۳ - ص ۱۲۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۳۴ - قبلی.
۲۳۵ - ص ۳۹۴ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۲۳۶ - ص ۱۸۷ **کشف المحجوب** هجویری.
۲۳۷ - ص ۱۸۷ **کشف المحجوب** - ص ۲۹۲ **طبقات الصوفیه** + ص ۱۳۹ **نفحات الانس** + ص ۶۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه**
۲۳۸ - ص ۶۴ **ترجمهٔ رساله قشیریه**
۲۳۹ - ص ۱۳۹ **نفحات الانس** .
۲۴۰ - ص ۶۴ ترجمهٔ رساله قشیریه.
۲۴۱ - ص ۱۳۹ **نفحات الانس** + ص ۲۹۲ **طبقات الصوفیه.**
۲۴۲ - ص ۲۲۹ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۲۴۳ - ص ۱۳۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۴۴ - ص ۱۲۲ **جستجو در تصوّف ایران.**
۲۴۵ - ص ۱۹۷ **کشف المحجوب هجویری** + ص ۱۸۰ **نفحات الانس.**
۲۴۶ - ص ۱۶۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲ + ص ۲۳۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۲۴۷ - ص ۷۱ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**

۲۴۸ - ص ۲۳۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۲۴۹ - ص ۳۷۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۲۵۰ - ص ۴۵۰ **رشحات عین الحیاة** ج ۲.
۲۵۱ - ص ۱۷۳۰ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۲۵۲ - ص ۱۹۶ **کشف المحجوب هجویری.**
۲۵۳ - ص ۱۹۱ **قابوس‌نامه** - عنصرالمعالی - با مقدمه و مقابله حسین آهی و تصحیح سعید نفیسی - چاپ پنجم ۱۳۶۲ - فروغی.
۲۵۴ - ص ۲۶۰ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۲۵۵ - مأخوذ از صفحات ۱۶۰ ببعد تذکرة الاولیأ -
۲۵۶ - آیهٔ ۲۱ انجیل متی باب ۸ - عهد جدید.
۲۵۷ - ص ۴۱ **شرح شطحیات** - روزبهان بقلی - به اهتمام هنری کربین - چاپ ۲ - ۱۳۶۲ - طهوری.
۲۵۸ - ر. ک. **احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی** - مجتبی مینوی - چاپ ۳ - ۱۳۶۳ - طهوری.
و **نورالعلوم - شیخ ابوالحسن خرقانی** - عبدالرحمن حقیقت - چاپ ۲ - ۱۳۶۳ - بهجت.
۲۵۹ - ص ۴۲۸ - ۴۲۱ **طرایق الحقائق** ج ۲.

فصل چهارم

تصوّف

۱ـ تعزیز مشایخ در نزد جنید:

جنید با علوّ مقام و سمّو کلام، از بزرگان و متقدّمین، آن‌طور که شایستهٔ آنان است یاد می‌کند، و مصداق «الفضل للمتقدّم» را از یاد نمی‌برد، ذیلاً نـمونه‌ای چـند، ضـبط می‌گردد. او اوّلین کسی است که صریحاً از انوار لا تُطفیٰ، ائـمّهٔ اصـفیا، یـاد مـی‌کند، دربارهٔ امیرالمؤمنین، حضرت علی می‌گوید:

«جنید گفت شیخنا فی الاصول و البلاء علیّ المرتضی[۱]» و عطّار نقل نموده:

«و گفت شیخ ما در اصول و فروع و بلاکشیدن علیّ مرتضیٰ است رضی الله عنه کی مرتضی به‌پرداختن حرب‌ها ازو چیزها حکایت کردندی که هیچ کس طاقت شنیدن آن ندارد که خداوند تعالی او را چندان علم و حکمت کرامت کرده بود[۲]».

در وصف ابراهیم ادهم است «و جنید گوید مفاتیح العلوم ابراهیم، کلید علم‌ها این طریقت ابراهیم است[۳]» و عطّار نیز به‌مثل این نقل نموده[۴] ولی خوارزمی در شرح مثنوی می‌نویسد:

«مفاتیح القلوب ابراهیم بن ادهم[۵]»

در وصف ابویزید بسطامی می‌فرماید: «ابویزید منّا بمنزلة جبرئیل من الملائکة[۶]» و خوارزمی[۷] نیز مانند عطّار[۸] همین را ضبط و نقل نموده است، تمجیدی دیگر از جنید در تصریح ابویزید نقل شده که:

«(جنید گفت) که: نهایت طریق آن فریق که روندگان راه توحیدند بدایتِ میدان این خراسانی است، جملهٔ مردان راه که به بدایت قدم او رسند، همه برگردند و فرو شوند و نمانند[۹]».

در نعت حاتم اصم می‌گوید: «صدّیق زماننا حاتم الاصمّ[۱۰]» و عطّار نیز ضبط فرموده است[۱۱] در ذکر احمدبن ابی‌الحوری است: «احمدبن ابی الحواری ریحانة الشام[۱۲]» که هجویری[۱۳] و انصاری[۱۴] و عطّار[۱۵] نیز نقل نموده‌اند. دربارهٔ ابوالحسن نوری میفرماید: «ابوالحسن، جاسوس القلوب است[۱۶]» و نیز «ذهب نصف هذا العلم بموت النوری»[۱۷]

و ایضاً دربارهٔ رویم: «ما عارفان فارغ مشغولیم و رویم مشغول فارغ بود[۱۸]».

در وصف احمدبن وهب می‌گوید: «فقدنا علوم الحقائق بموت احمدبن وهب[۱۹]»

از شاگرد خود چنین ستایش می‌نماید: «لکلّ قوم تاج و تاج هذا القوم الشبلی[۲۰]»

او بر یاد ابراهیم احمد تذکّر می‌دهد که: «ابراهیم احمد. - چون وی برفت از دنیا جنید گفت که بساط توکّل درنوردیدند[۲۱]».

۲ - حکایت حلاّج و جنید:

حسین‌بن منصور حلاّج، متولّد ۲۴۴ ه.ق. و مقتول سنهٔ ۳۰۹ ه.ق.[۲۲]، که در شرح حیات و زندگانیِ او، بیش از یک قرنِ کامل است که تحقیقات و تتبعات عدیده انجام یافته[۲۳]، یکی از شاگردان جنید محسوب می‌شود و نظر جنید نسبت بدو در تاریخ تصوّف، مورد تحریف غالین و تخدیش منافقین گشته‌است و نوشته‌اند و قریب به هزار سال بر این رفته‌اند که فتوی قتل حلاّج را جنید داد، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین می‌نویسد:

«آخر منصور حلاّج را علما و اولیای آن عصر، مثل جنید و شبلی به‌ظاهر انکار آوردند و قصد خون او کردند و جمله به اتّفاق به آویختن او فتویٰ دادند و چنان عزیزِ یگانه را آویختند[۲۴]» عارف قرن نُهم، حسین خوارزمی نیز نویسد: «چنانکه جنید به قتل حلاّج فتوی داد[۲۵]» با بارکنا نیز در شرح فصوص و نصوص «در انا الحق

گفتن منصور و فتوی دادن جنید به قتل او[۲۶]» استشهاد آورده حتّی توجیه عطّار در این قضیه که «آن روز که ائمّه فتوی دادند که او را به‌باید کشت جنید در جامهٔ تصوّف بود نمی‌نوشت و خلیفه گفته بود که خطّ جنید باید جنید دستار و درّاعه در پوشید و به مدرسه شد و جواب فتوی نوشت که نَحْنُ نحکم بالظّاهر یعنی بر ظاهر حال کشتنی است و فتوی بر ظاهر است امّا باطن را خدای داند و بس»[۲۶A]، از متأخرین نیز مرحوم ملک‌الشعراء بهار، نیز در تتبّعی نوشته:

«جنید نخستین عالمی است که در عالم توحید مجلس گفت و حلقه درس راه انداخت و از کار حسین‌بن منصور عبرتی تمام گرفت و نه تنها در کشتن دوست خود فتوی داد بلکه در پیروی آداب و سنن و دعوت سنّت و جماعت چندان مبالغه کرد که وی را در عداد ائمه دین شمردند[۲۷]».

ولی بهار در عین این که تاریخ وفات جنید را بنقل از ابن‌الاثیر سنه ۲۹۷ نوشته[۲۸]، باید متوجّه و متذکر می‌گشت که بین قتل حلاّج در سال ۳۰۹ و وفات جنید بین ۱۰ تا ۱۲ سال فاصله است و صدور چنین فتوائی، در عالمِ واقع جایز نیست و مقبولِ عقل نمی‌باشد و نیز مطبوع طبع مورّخین نگردیده است، چنانکه در تتمّه تاریخ طبری، از عریب‌بن سعدقرطبی که صفحات عدیده در موضوع حلاّج نگاشته، ذکری از جنید نیست[۲۹] تا چه رسد بفتوای او. نفس دیگری، دو عقیدهٔ «سکر» و «صحو» را دو مکتب صوفی‌گری می‌داند، و به این حدّ نیز رضایت نمی‌دهد، هر دو را دو مکتب تصوّف «ایرانی» و «اسلامی» دانسته، حبّ ملیّت را دخیل می‌کند، بین این دو ضرورتاً پیکاری می‌بیند و به‌اصطلاح خود: «پیکار خونین به‌راه افتاده» می‌یابد که قربانی آن «حلاّج» می‌گردد، تدبیر ایرانیان را که «حلاّج» را از آنان به‌شمار می‌آورد، در افترا به پیشوای بغدادیان، جنید، مرقوم می‌دارد، عین گفتار او چنین است:

«تصوّف ایرانی، پیشوای مکتب صحو را چنان ننگین و لکّه‌دار ساخت که دست زمان پس از گذشت هزار سال هم نتوانست آن لکّه را از دامن جنید بغدادی، مشعل‌دار تصوّف اسلامی بزُداید، جنید بغدادی، بنیانگذار مکتب صحو، فتوای قتل حسین‌بن منصور حلاّج را صادر کرده است،..... و هنوز پس از گذشتن هزار سال، لکه این ننگ از دامن جنید، زدوده نشده است...»

همو می‌نویسد:

«در صورتی که آنچه به جنید نسبت داده‌اند، مجعول، ساختگی و بی‌اساس است و تنها یک افترای بزرگ عظیم باید شمرد... [۳۰]».

اینچنین تصوّری، خود، لکه‌دار نمودن عالم عرفا و ساحت مقدّس عرفان است. عالم دل را با عنصر آب و گِل، ربطی نیست. بزرگانِ صوفیه که مدح یک دیگر گفتند، از انصاف نگذشتند، تعرّض به‌هم ننمودند، تعلّق به خاکی نداشتند مگر به عالم عشق و معرفت حضرت ذوالجلال، پس اگر از امثال این شیوهٔ تفکّر، مغموم بگردند، دلریش بشوند، خون از دیده ببارند، چندان بعید نباشد. صاحب معرفت را که عارف حقیقی خوانند، شرط اوّل سلوک و منزل نخست طریقت، انصاف است نه افترا، و اگر عرفانی به این‌جا رسد که نه از مدیران و زعمای آن بلکه از تابعینِ نااهل آن، به‌یکدیگر زخمی بزنند و سهمی رسانند، هر دو چه صاحب فتوی و چه بانی افترا، از اصل بدورانند و باطل، و عَبَدهٔ اصنامند و جاهل.

امّا همین جا باید نکته‌ای افزود و آن این است، که نظر حقیقی جنید درباره حلاّج، قابل تأمّل است. در تحقیقِ لویی ماسینیون، اوّلین برخورد جنید و حلاّج چنین نقل شده، چنان‌که ابن باکویه ضبط کرده:

«محمّدبن علی حَضْرَمی، وقتی در نیل بود مرا حکایت کرد که شنیدم پدرم می‌گفت در مجلس جنید بودم که جوانی نوخاسته با رویی زیبا و جامهٔ صوف به درون آمد و پس از سلام لحظه‌یی نشست. سپس جنید روی بدو کرده و گفت: هر چه می‌خواهی بپرس جوان گفت میان فرد و جوهر چه فرقی است؟ جنید پاسخ داد در سخنانت جز کنجکاوی و فضولی چیزی نمی‌بینم چرا دربارهٔ آنچه در درونت می‌گذرد دربارهٔ میل به مشاجره و یا پیشی گرفتن بر همسالانت چیزی نمی‌پرسی؟ جنید یک دم خاموش ماند سپس به ابومحمّد جریری اشارت کرد تا از جای برخیزد، ما هم از جای برخاستیم و وقتی جنید به حلاّج خطاب می‌کرد اندکی خود را عقب کشیدم جنید حلاّج را به نزد خود طلبید و سرانجام گفت: خونت کدام چوبهٔ دار را خواهد آلود؟ آنگاه حلاّج گریست سپس از جای برخاست، وقتی به سمت گورستان رهسپار شد تا در آنجا نشیند جریری در پی او رفت... [۳۱]»

این حکایت را به طریق دیگر نیز روایت نموده‌اند چنانکه ماسینیون می‌نویسد: «ابومحمّد جسری گوید... امّا علت انکار جنید این بود که روزی نزد او نشسته بودم،

جوانی خوش سیما که دو جامه بر تن داشت از در درآمد و زمان کوتاهی نشست، آنگاه به جنید گفت: چه چیزی خلق را از رسوم طبیعت باز می‌دارد؟ جنید گفت در سخن تو گستاخی می‌بینم تا کدامین چوبهٔ دار را به خون خود آلوده‌سازی[۳۲]» امّا عبدالقاهر بغدادی می‌نویسد:

«گویند که حلاّج روزی بر جنید بگذشت و گفت که من حقم (اناالحق) جنید گفت تو برای حق‌نشانِ چوبین هستی که می‌پوسد...[۳۳]»، شیخ علاءالدوله سمنانی می‌نویسد:

«این منصور حلاّج عجب کسی بوده است و او مُرید شیخ عبدالله مغربی بود و در اوّل که آن حال او را پیدا شد شیخ عبدالله چندان‌که او را ملامت کرد و ادب نمود ترک آن نگرفت پس او را از پیش خود دور کرد و برفت چندگاه بر سهل‌بن‌عبدالله بود و بعد از چندگاه آنجا نیز آن‌حال ظاهر کرد و از آنجا نیزش بدر کردند و استاد او عبدالله مغربی نامه‌ها نوشته بود و مشایخ اطراف که همچنین شخصی را می‌باید که به‌خود راه ندهید که از راه افتاده است و لایق صحبت نیست و به‌هر جای که می‌رفت او را می‌شناختند و بدر می‌کردند تا بیامد به‌خدمت جنید قدّس‌الله سرّه و بر در شونیزه به‌ایستاد و شیخ جنید خادم را فرمود که مردی بر در خانقاه مگذارید چون خادم بیرون آمد و او را باید گفت اجازت نیست که درآیی و هر چند که عذر گفت که باز گردد نشنود و گفت فلانم و توبه کرده و از اینجا باز نخواهم گشت تا به خدمت شیخ باشم و به‌آنچه فرماید، چنان کنم و الحاح بسیار کرد، شیخ فرمود: هر چند دروغ می‌گوید اما در آریدش، چون درآمد، سلام کرد و در آنجا توبه کرد و چندگاه در آن بقعه بود و نتوانست از مقام گذشتن و باز اظهار کرد، شیخ فرمود تا بیرونش کردند... عبدالله مغربی گفت رعنائیست و زود باشد که سر چوب پاره بخون خود سرخ کند[۳۴]».

چنان‌که معلوم گشت، اولاً جنید را در قتل حلاّج فتوایی نیست و ثانیاً در این که حتّی پیش‌بینی قتل او نموده، جای بحث است، اگرچه از رفتار او چنین مطلبی مستفاد می‌شود. ثالثاً، برخی محقّقین حلاّج را شاگرد جنید محسوب نموده‌اند، هانری کربین می‌نویسد:

«(حلاّج) در سال ۲۶۴ به آشنایی با جنید نایل آمد و مراحل سلوک و تمرین‌های حیات روحانی را حسب تعالیم او عمل کرد جنید به دست خود بر او خرقه پوشاند امّا حلاّج

در سال ۲۸۲ در بازگشت از نخستین زیارت خویش از مکّه رشتهٔ ارتباط را با جنید و اغلب مشایخ صوفیه بغداد گسیخت[۳۵]».

بنابراین، تعالیم جنید که در اقوال جنید به‌وضوح ظاهر بوده، در حلاّج تأثیر نمود و با آن‌همه تقیّه و خویشتن‌داری و عزّت نفس که جنید ظاهر می‌نمود و حقایق را جز به طالبین آن مبذول نمی‌داشت، ناگزیر، در حضور حلاّج به افشای تمام اسرار نمی‌پرداخت. صاحب رشحات عین‌الحیاة می‌نویسد:

«می‌فرمودند که سیدالطایفه جنید قدّس سرّه سخن به‌صرفه می‌گفته‌اند روزی معارف ایشان بی‌اختیار بلند شد دیدند که اهل مجلس را استعداد ادراک آن نیست فرمودند تفحّص کنید شاید کسی در این نزدیکی باشد که استعداد قابلیت او جذب این حقایق کرده است بعد از تفحّص بلیغ حسین منصور حلاّج را یافتند که در گوشهٔ نشسته بود و سر به جیب فرو برده شیخ هرگز پیش وی سخنان بلند نمی‌گفتند چه بر ایشان ظاهر شده بود که وی روزی افشای این سرّ خواهد کرد شیخ فرمودند تا او را از آن مجلس اخراج کردند[۳۶]».

با آنچه در وصف جنید نموده‌اند و به حکم عقل می‌توان فهمید که نه فقط او را در منع حلاّج دخلی و همّتی نبود تا چه رسد به‌قتل او، بلکه در تعالی امر و تعالیم حلاّج که خود یکی از صوفیان مکتب بغداد محسوب است نقش مؤثّر دارد چه از محقّقین آمده:

«در اواخر قرن سوّم مکتب معتدل بغداد به ریاست جنید تشکیل شد. که چهره‌هایی همچون نوری و شبلی در اطراف آن جمع شدند و شهید تصوّف یعنی حلاّج با آنان پیوستگی داشته است...[۳۷]» و مگر شبلی چون حلاّج چنین نبود[۳۸] و او از مهمّ‌ترین شاگردانِ جنید به شمار نمی‌رفت؟ بنابراین، به‌ضرورت عقل می‌توان حکم نمود که از خصایص تعالیم جنید، رُشد و نُموِّ افکاری چون عقاید حلاّج است.[۳۹] محقّقی که حیات خود را وقف شرح حال نویسی حلاّج نموده در لابلای صفحاتِ ترجمان خود، به این نفثات و مفیضات استشهاد می‌کند[۴۰] و چنین شهادتی می‌دهد:

«جنید شیخ او (حلاّج) است که به واقع در دوران نوآموزی (تلمّذ) و زمان خلوت هادی معنوی او بود ولی حلاّج پیش از شروع موعظه و تبلیغ عامّ از او پیوند برید و به هر صورت یازده سال پیش از حلاّج جهان را بدرود گفت، جنید در اینجا به عنوان

شیخی به عالیترین صورت به منزله سرمشق «هادیان ضمایر» ظاهر می‌گردد با دقّت و توجّه خاصّ شاگرد خود را، در ترقّیات معنوی او، زیر نظر می‌گیرد و از کارهایی که به هیچ وجه برای آن ساخته نشده است معاف می‌کند و بر طبق شرع حنیف، او را ترغیب می‌کند که اسرار سُکر، وجد و شور الهی، را هویدا نکند از بیم آنکه مردم بشورند[۴۱]»

۳ ـ القاب جنید:

اگرچه، اسمای القاب بنفسه، حکایت از عظمت و بزرگی نمی‌کند، امّا چون باید بیانِ تعالی روح و علوّ نفس و بزرگواری شود بدون شکّ یک راه آن است که از میان اسما و القاب و صفات و نعوت، نامی برگزید، لقبی طرح کرد، و تسمیه نمود. لذا به برخی از این اسما دربارهٔ جنید اشاره می‌رود. مولانا جامی در اشعة اللّمعات می‌گوید:

«جنید که لسانی است از السنهٔ حق گفت...[۴۲]» باخزری می‌نگارد:

«شیخ جنید که **امام این طایفه** و مقتدای شریعت و طریقت است...[۴۳]»، انصاری می‌فرماید:

«شاه **طریقت**، جنید، قدّس سرّه مریدی را وصیت می‌کرد...[۴۴]» همو مکرّر آورده:

«**پیر طریقت**، جنید گفت...»[۴۵]، دیگری می‌نویسد:

«جنید بغدادی اصلاً اهل نهاوند است عرفا و متصوّفه او را **سیدالطایفه** می‌خوانند همچنانکه فقها و شیعه شیخ طوسی را شیخ الطایفه می‌خوانند[۴۶]» و سُبکی می‌فرماید:

«ابوالقاسم النُهاوندی... **سیّد الطایفه** و **مقدم الجماعة** و **امام اهل الخرقة**، **شیخ طریقة التصوّف** و **عَلَم الاولیا** فی زمانه و **پهلوان العارفین**[۴۷]». حافظ ابونعیم می‌نویسد:

«منهم المربّی بفنون العلم المؤید بعیون الحلم المفور بخالص الایقان و ثابت الایمان، العالم بمودع الکتاب و العامل بحلم الخطاب الموافق فیه للبیان و الصواب[۴۸]».

روزبهان بقلی، از جنید به «**عین القلادة**»[۴۹] و «**طاووس علما**»[۵۰] و «**شیخ المعرفة**»[۵۱] نام می‌برد و در کلیه آثار خود چنین روشی دارد[۵۲]. ابن العماد از او بنام شیخ الصوّفیه یاد می‌کند[۵۳]. صاحب روضات الجنان او را به «**سیّدالطّوائف فی الآفاق**» می‌ستاید[۵۴]، مؤلف ریحانة الادب می‌نگارد: «جنید بغدادی... شیخ وقت و وحید

عصر و از رجال طریقت و ارباب حقیقت است در میان عرفا معروف به‌جلالت بوده و گاهی **به‌قطب اعظم، سیدالطایفه سلطان الطایفه، استاد الطریقة، قطب العلوم، تاج العارفین، تاج العرفا** موصوفش دارند[۵۵]»، دیگری او را «شیخ الطوایف» نامیده[۵۶] است. «از القاب اوست»: عبدالمشایخ، لسان القوم، سیدالطایفه، طاوس العلماء، شیخ علی الاطلاق، قطب بالاستحقاق، منبع اسرار، مرتع انوار، سلطان طریقت شیخ الشیوخ، امام الائمّه»[۵۶A]

۴ ـ سلاسل صوفیه و جنید:

اغلب صوفیان دوره‌های بعد اعمّ از ایرانی یا غیر ایرانی، آن‌ها که تشعّب در ایران نموده یا سر به حدود دیگر نیز برآورده‌اند، در اخذِ طریقتِ سلسلهٔ مشایخ، خود را منسوب به جنید کردند، و از طریق او با چند واسطهٔ معدود به ائمّهٔ اطهار علی‌الخصوص حضرت علی ارتباط یافتند. از این میان یکی سلسلهٔ ذهبیه است که مشایخی چون مجدالدین بغدادی، نجم‌الدین کبری، ابونجیب سهروردی، احمد غزالی را به راه خود می‌گیرد و توسّط جنید بغدادی و سری سقطی و معروف کرخی به حضرت رضا (ع) طریق خود را ختم می‌کنند[۵۷]. نقشبندیه نیز از سه طریق خود را به مولی العالمین، حضرت امیرالمؤمنین منسوب می‌دارند که دو طریق آن از جنید بغدادی به سری سقطی و معروف کرخی منتهی می‌شود.[۵۸] سلسله منسوب به نعمة‌اللهیّه نیز بنابر رسالهٔ خودِ شاه نعمت الله ولی، از طریق معروف کرخی، سری سقطی، جنید بغدادی به حضرت علی می‌رسد، و در وصف جنید می‌گوید:

مصر معنی دمشق دلشادی　　　شیخ مرشد جنید بغدادی[۵۹]

ابوسعید ابی‌الخیر بر طبق‌اسرار التوحید، نسب طریقتی خود را از طریق جنید منتهی به حضرت علی می‌نماید[۶۰] و به‌مثل این بسیار است که اگر سلسلهٔ هر یک از مشایخ، نقل شود خود کتابی مفصّل گردد.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۸۴ **کشف المحجوب** هجویری.
۲ - ص ۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳ - ص ۱۲۹ **کشف المحجوب هجویری.**
۴ - ص ۸۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۵ - ص ۵۸ **جواهر الاسرار** و **زواهر الانوار** ج ۱.
۶ - ص ۱۳۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۷ - ص ۷۶ **جواهر الاسرار** و **زواهر الانوار** ج ۱.
۸ - ص ۱۳۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۹ - ص ۷۶ **جواهر الاسرار** و **زواهر الانوار** ج ۱ + ص ۱۶۷ **تاریخ تصوّف در اسلام** دکتر غنی + ص ۱۶۸ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۱۰ - ص ۱۴۲ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۱ - ص ۲۴۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۱۲ - ص ۶۵ **نفحات الانس جامی.**
۱۳ - ص ۱۴۶ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۴ - ص ۱۱۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۵ - ص ۲۸۶ **تذکرة الاولیاء** ج ۱.
۱۶ - **تذکرة الاولیاء** ج ۲ - ص ۲۴۳ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۷ - ص ۱۵۷ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۸ - ص ۶۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۹ - ص ۱۱۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۲۰ - ص ۳۷۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۲۱ - ص ۲۸۷ قبلی.
۲۲ - بنگرید به تحقیقات لویی ماسینیون که در شماره‌های بعد ذکر شده است.
۲۳ - ر. ک. **قوس زندگی منصور حلاّج** - لوئی ماسینیون - ترجمه دکتر روان فرهادی. چاپ ۲. منوچهری و **مصائب حلاّج** - لوئی، ماسینیون - ترجمهٔ سیدضیاُالدین دهشیری - چاپ ۱ - ۱۳۶۲ - بنیاد علوم اسلامی. و **عرفان حلاّج** - لوئی، ماسینیون - ترجمهٔ سیدضیاُالدین دهشیری - چاپ ۱ - ۱۳۶۶ - بنیاد علوم اسلامی.
۲۴ - ص ۱۰ **معارف** سلطان ولد - به اهتمام نجیب مایل هروی - چاپ ۱ - ۱۳۶۷ - انتشارات مولی.
۲۵ - ص ۲۰۳ **شرح فصوص الحکم** ج ۱ - تاج‌الدین حسین خوارزمی - به اهتمام مایل هروی - چاپ ۱ - ۱۳۶۴ - مولی
۲۶ - ص ۳۳۱ **فصوص الخصوص فی ترجمة النصوص** - بابارکنا - به اهتمام رجبعلی مظلوم - تهران - ۱۳۵۹

۲۶A - ص ۱۳۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۷ - ص ۱۸۵ **سبک شناسی** - ملک‌الشعراء بهار - چاپ ۲ - ۱۳۳۷ - امیرکبیر.
۲۸ - ص ۱۸۱ قبلی (حاشیه).
۲۹ - ص ۶۸۸۵ تا ۶۸۶۹ - **بقیه تاریخ طبری ج۱۵** - غریب‌بن سعد قرطبی - ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده - انتشارات اساطیر - ۱۳۶۵
۳۰ - ص ۳۷ - ۴۲ **بسوی سیمرغ** - قاضی (شکیب) - انتشارات سکّه.
۳۱ - ص ۶۷ - ۶۶ **مصائب حلاّج** ج ۱.
۳۲ - ص ۲۷ - ۲۶ **اخبار الحلاج.**
۳۳ - ص ۱۸۹ **ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام** - عبدالقاهر بغدادی - ترجمه دکتر محمّدجواد شکور - چاپ ۳ - ۱۳۵۸ انتشاات اشراقی + ص ۶۹ **اخبار الحلاج** (حاشیه).
۳۴ - **ص۱۴ تا ۱۶ چهل مجلس** - علاء الدوله سمنایی - به اهتمام عبدالرفیع حقیقت - چاپ ۱ - ۱۳۵۸ - شرکت مؤلفان و مترجمان
۳۵ - ص ۲۶۴ **تاریخ فلسفه اسلامی** - هانری کربین -
۳۶ - ص ۴۶۶ **رشحات عین الحیاة** ج ۲ - واعظ کاشفی - باهتمام علی اصغر معینیان - چاپ ۱ - ۱۳۵۶ - انتشارات نوریانی.
۳۷ - ص ۱۰۳ **سه حکیم مسلمان** - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
۳۸ - خودشبلی نیز گفته بود که چون حلاّج است ولی شبلی را دیوانگیش نجات بخشود و حلاّج را عقلش بر دار کرد!
۳۹ - ر.ک - **جستجو در تصوّف ایران** - صفحات ۱۳۱ ببعد.
۴۰ - ر.ک - ص ۵۲ **مصایب حلاّج** ج ۱ و **عرفان حلاّج.**
۴۱ - ص ۴۶۹ **مصایب حلاّج** ج ۲.
۴۲ - ص ۵۵ **اشعة اللمعات** - جامی - به انضمام چند رساله عرفانی بهمت و به تصحیح حامد ربانی.
۴۳ - ص ۴۱۷ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۴۴ - ص ۴۷۵ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۷.
۴۵ - ص ۴۱۹ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۴.
۴۶ - ص ۶۴۸ **خدمات متقابل ایران و اسلام** + ص ۱۰۲ **آشنایی با علوم اسلامی** مطهری.
۴۷ - ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۴۸ - ص ۲۵۵ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰.
۴۹ - ص ۷ و ۲۶۴ و ۲۹۷ **روزبهان‌نامه** - بهمت محمّدتقی دانش پژوه - انجمن آثار ملی - ۱۳۴۷
۵۰ - ص ۱۶۵ قبلی + ص ۷ - ۳۲۶ **زندگینامهٔ مولانا** - سپهسالار.
۵۱ - ص ۲۹۴ قبلی.
۵۲ - ص ۳۶ **شرح شطحیات** روزبهان بقلی.
۵۳ - ص ۲۲۳ **شذرات الذهب** ج ۲.
۵۴ - ص ۲۵۰ **روضات الجنان.**
۵۵ - ص ۴۳۳ **ریحانة الادب** ج ۱.
۵۶ - ص ۹ و ص ۷ - ۳۲۶ **زندگینامه مولوی** سپهسالار. ۵۶A - ص ۴۳۵ **ذهبیه** ج ۱ - اسدالله خاوری
۵۷ - ر.ک - **ذهبیه تصوّف علمی** - انتشارات دانشگاه طهران. + ر.ک - **اصول تصوّف** - احسان استخری.

۵۸ - ر.ک - ص ۵۰ - ۵۱ **رشحات عین الحیات** ج ۱ واعظ کاشفی - مقدمه علی اصغر معینیان.
۵۹ - ر.ک - ص ۱۷۳ - ۱۷۵ **رساله‌های شاه نعمت الله ولی** ج ۱ - به اهتمام دکتر جواد نوربخش - انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
۶۰ - ص ۲۷ **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید** - به اهتمام ذبیح الله صفا - امیرکبیر - چاپ ۵ - ۱۳۶۱

فصل پنجم

تعلیم و تعلّم

۱ - در محضر استاد:

چون جنید در نزد اساتید، جوهر دانش و معرفت یافت و شیخی کامل و روحی قابل گشت، اشارت پیر او را به ارشاد دیگران خواند ولی هاتفی غیبی، از درون روح، او را منع می‌کرد. در بیان آن ایّام، عطّار می‌نویسد:

«چون سخن جنید عظیم شد سری سقطی گفت ترا وعظ باید گفت جنید متردّد شد و رغبت نمی‌کرد و می‌گفت با وجود شیخ ادب نباشد سخن گفتن تا شبی مصطفی را به خواب دید که گفت سخن گوی بامداد برخاست، با سری گوید سری را دید بر در استاده گفت در بند آن بودی که دیگران بگویند کی سخن گوی اکنون باید گفت که سخن ترا سبب نجاة عالمی گردانیده‌اند چون به گفتار مریدان نگفتی و شفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من گفتم و نگفتی اکنون چون پیغمبر (ع) فرمود بباید گفت. جنید اجابت کرد و استغفار کرد سری را گفت تو چه دانستی کی من پیغامبر را به خواب دیدم سری گفت من خُدای را به خواب دیدم فرمود کی رسول را فرستادم تا جنید را گوید تا بر منبر سخن گوید، جنید گفت بگویم به‌شرط آنک از چهل تن زیادت نبود».[1]

در این حکایت آنچه قابل تأمّل است، این است که اولاً اصرار مشایخ و مریدان و اقربا در وعظ گفتن جنید دخالت بسیار داشته. ثانیاً، او به خاطر حرمتِ شیخ و نیز به خاطر عدم رغبت به افشای حقایق به نااهلان، از این موضوع امتناع می‌کرده ثالثاً فرمان از حضرتِ حق در عالم خواب، او را وادار به سخن گفتن نموده‌است. آنچه نزد محقّقین رواست، آنست که تا طالب یافت نشود، بذلِ حقایق نمودن، از عدالت بعید است، چه که «گوهری طفلی به قرصی نان دهد» چه حیرت‌انگیز است وقتی شبلی یکی از شاگردان جنید در ابتدا به‌نزد او آمد:

«پس شبلی بیش جنید آمد و گفت گوهرآشنایی بر تو نشان می‌دهند یا به‌بخش یا به‌فروش جنید گفت اگر به‌فروشم ترا بهای آن نبود و اگر بخشم آسان بدست آورده باشی قدرش ندانی»[۲] بنابراین در محضر استاد، تحدید متعلّمین، از آداب مجلس بوده‌است، شرط سخن گفتن او این بوده که:

«شرط آنک از چهل تن زیادت نَبْوَد[۳]».

و گویا، بعدها، از این تعداد نیز کمتر گشت. غزالی مِنْ بابِ تنّبه در احیاء می‌نویسد:

«و برای این جُنَید بردَه و اندکس سخن گفتی و اگر بسیار شدندی سخن قطع کردی و اهل مجلس وی بیست تن نشدندی[۴]».

و این، شیم مولانا نیز بوده، آقای زرین‌کوب گواهی داده‌اند که:

«معدود بودن یاران در مجالس نظم مثنوی امری است که به قرینه استنباط می‌شود اما جز در مجالس عامّ، مشایخ غالباً معارف خود را به عدهٔ معدود از خاصّان تخصیص می‌کرده‌اند البته صوفیه مجالس عامّ داشته‌اند و مستعدّان درین مجالس گه‌گاه توبه می کرده‌اند... ولکن غالباً فقط معدودی از خواصِّ اصحاب از لطایف اسرار آنها مستفید بوده‌اند[۵]».

برخی این قلیل بودن اصحاب و تلامذه را حمل بر تقیّه نموده‌اند:

«جنید بغدادی به تقیّه رفتار می‌کرد و عقیدهٔ خود را از دیگران پنهان می‌نمود تا آن حدّ که هیچ‌گاه دربارهٔ علم توحید سخن نمی‌گفت مگر در میان خانهٔ خود پس از آنکه درها را می‌بست و کلید آنها را در زیر زانو پنهان می‌کرد و می‌گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیأ و خاصّان خدا را به‌دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند؟[۶]».

این شیوه به‌هر علّت که مربوط باشد، تا آخرین دقایق حیات جنید رعایت گشت و منحصر

به تدریس شفاهی او نبود، فی الجمله:

«نقلست که میان جنید و ابوبکر کسایی هزار مسئله مراسلات بود چون کسایی وفات کرد فرمود که این مسایل به‌دست کس مدهید و با من در خاک نهید جنید گفت من چنان دوست می‌دارم که آن مسایل به‌دست خلق نیفتد[۷]».

به‌هرحال، این نه از ترس بلکه از خطیر بودن حقایق و دقایق است که چنین تحدیدی را ایجاب می‌کرده:

«نقلست که جنید چون در توحید سخن گفتی هر بار به عبارتی دیگر آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی[۸]».

بنابراین ناگزیر استاد، برای تفهیم مطلب، صحبت خود را، مکرّر و متنوّع، طرح می‌نمود، چه متعلّمین در سطوح مختلف بودند و هر یک بهره‌ای و نصیبی از آن حقایق داشت به طوری که برخی که بالکلّ، قادر بر درک نبودند، عاجزانه، به عجز خود، اعتراف می‌کردند. نقل است:

«روزی سخن می‌گفت یکی برخاست و گفت در سخن تو نمی‌رسم، گفت اطاعت هفتاد ساله زیر پای نه گفت نهادم و نمی‌رسم گفت سر زیر پای آر اگر نرسی جرم از من دان[۹]».

این همه تیزبینی و حدّت بَصَرِ جنید، در مقام تعلیم، خود نشان از عزّت نفس او دارد. نفسی را حقیر نمی‌داند، طریق ارشاد را ساده می‌نماید، در حدّ تلمیذ، با اعانت کردن به او در درک بیشتر، اسئلهٔ متعدّد او را، جواب‌های شافی عنایت می‌کند، و با این علوّ مقام، حدّ خود نمی‌شکند و مجادله نمی‌ورزد و محاجّه و مباحثهٔ بی‌جهت روا نمی‌دارد، چه جز حقیقت، امری را تحرّی نمی‌کند و در نهایت، خاضع و خاشع بر موقف خود شاعر و واقف است:

«یکی از مریدان جنید رحمه الله وقتی بر شیخ سؤالی کرد و بعد از آن بر جواب اعتراض می‌نمود، جنید رحمه‌الله فرمود فان لم تُومنوا لي فاعتزلونِ[۱۰]».

و این همه، از این حقیقت بر می‌آید، که جنید، در مقام تعلیم، خود را با ارواح انسانی نه ظواهر جسمانی مقابل می‌بیند که این ارواح بر فطرت حق‌اند، و سزاوار حبّ:

«نقلست که جنید را مریدی بود مگر روزی نکتهٔ بر وی گرفتند از خجالت برفت و به خانقاه نیامد تا یک روز جنید با اصحاب دربازار می‌گذشت نظرش بدآن مرید افتاد

مرید از شرم بگریخت جنید اصحاب را بازگردانید و گفت ما را مرغی از دام نفور شده است و بر عقب او برفت مرید بازنگریست شیخ را دید که می‌آمد گام گرم کرد و می‌رفت تا به‌جایی رسید که راه نبود روی بر دیوار نهاد از شرم، ناگاه شیخ بدو رسید مرید گفت کجا می‌آیی؟ شیخ گفت جایی که مرید را بیشانی در دیوار آید شیخ آنجا به کار آید، بس او را به خانقاه برد مرید به‌قدم‌های شیخ افتاد و استغفار کرد چون خلق آن حال دیدند رقّتی در خلق پدید آمد و بسیار کس توجّه کردند[۱۱]».

به‌نوعی دیگر و در موردی دیگر امّا متشابه با این، از اقوال حضرت عیسی (ع) است:

«(مسیح) بایشان گفت کیست از شما که یک گوسفند داشته باشد و هر گاه آن در روز سبت[۱۲]، به حفره‌ای افتد او را نخواهد گرفت و بیرون آورد، پس چه قدر انسان از گوسفند افضل است بنابراین در سبت‌ها نیکویی کردن رواست...»[۱۳].

این حبِّ استاد به شاگردان خود و این تعلّق خاطر، نه در عالَم گفتار، بلکه در عمل برای همه آشکار بود، در حکایتی که رنگی و بویی از اغراق و کرامتِ ظاهری، دارد، جنید را چنین می‌نماید که جزای خبط و خطای تلامذهٔ خود را، نفساً به دوش می‌گیرد تا جایی که گازری می‌کند، یعنی زمین شویی و رنگ‌ریزی البسه[۱۴] پیشه می‌گیرد، چه:

«نقلست که جنید را در بصره مریدی بود در خلوت مگر روزی اندیشهٔ گناهی کرد و در آینهٔ نگاه کرد و روی خود سیاه دید متحیّر شد هر حیلت که کرد، سود نداشت از شرم روی به کس ننمود تا سه روز برآمد پاره پاره آن سیاهی کم می‌شد ناگاه یکی در بزد گفت نامه‌ای آورده‌ام از جنید، نامه بر خواند، نوشته که چرا در حضرت عزّت به ادب نباشی سه شبانروز است تا مرا گازری می‌باید کرد تا سیاهی رویت به سپیدی بدل شود[۱۵]».

اگرچه حبِّ استاد شامل همهٔ شاگردان می‌شده و به‌حکم: «الطریق الی الله بعدد انفس الخلایق» هر یک رایحه‌ای از گل انسانی داشتند، امّا برخی را عطری دیگر بوده‌است، یعنی هر کس که ادب و فهم و درک او بیشتر بود، عدالت حکم می‌کرد که توجّه و عنایت بیشتر به او مبذول گردد، استاد را چنین روابطی با شاگردان خود بوده است:

«نقلست که مریدی داشت که او را از همه عزیزتر می‌داشت دیگران را غیرت آمد شیخ به‌فراست به‌دانست، گفت ادب و فهم او از همه زیادت است ما را نظر بر آن است

امتحان کنیم تا شما را معلوم شود فرمود تا بیست مرغ آوردند و گفت هر مریدی یکی را بردارید و جایی که کس شما را می‌نبیند بکُشید و بیارید، همه برفتند و بکشتند و باز آمدند، الاّ آن مرید که مرغ زنده بازآورد، شیخ پرسید، که چرا نکشتی، گفت از آنک شیخ فرموده بود که جایی باید که کس نه بیند و من هر جاکی می‌رفتم حق تعالی می‌دید، جنید گفت دیدیت، که فهم او چگونه است و از آنِ دیگران چگونه، همه استغفار کردند[۱۶]».

متقابلاً شاگردان در محضرِ او ایستاده، با نهایت حبّ به استاد، به فرامین و تعالیم او، گوش فرا داده، حقیقتِ خارج از فهم صوفی شهیر را استماع می‌نمودند، ترک جان را و ترک سر را، در طریق عشق به استاد و شیخ خود اوّل فریضه می‌دانستند، حکایت ذیل نمونه‌ای است از آن عشق:

«حکایت کنند که جوانی با جنید صحبت داشت و هر وقت که سماع بودی برجستی و متغیّر شدی جنید گفت او را، اگر ظاهر شود بعد از این از تو این، باید که صحبت من نکنی و بعد از آن، آن جوان نفس خود را نگاه می‌داشت و گاه بودی که از هر یک تار موی وی عرق روان شدی تا روزی از روزها برجست چنانکه روح از وی بیرون شد[۱۷]»، باخزری در اوراد الاحباب[۱۸]، سهروردی در عوارف المعارف[۱۹] و عزّالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایة[۲۰]، غزالی در کیمیای سعادت[۲۱] و صاحب روضات الجنان[۲۲]، قشیریّه در رساله خود[۲۳] همگی ذکر این حکایت را از ابونصر سرّاج از کتاب اللّمع[۲۴] با قدری تغییر اخذ و نقل نموده‌اند، امّا عطّار حکایت را چنین ضبط کرده که مطابق «اللمع» است:

«نقلست که جنید سخن می‌گفت مریدی نعرهٔ بزد شیخ او را از آن منع کرد و گفت اگر یکبار دیگر نعره زنی ترا مهجور گردانم بس شیخ باز سر سخن شد آن مرید خود از نگاه می‌داشت تا حال به‌جایی رسید که طاقتش نماند و هلاک شد برفتند او را دید در میان دلق خاکستر شده[۲۵]» چنانچه ملاحظه می‌شود در هر دو حکایت ذکر جنید و مرید اوست امّا اولی در مجلس سماع و دومی در محضر تدریس استاد است، حکایت دوّم به‌نظر صحیح‌تر می‌نماید چه نظر جنید بر سماع، حکایت دوّم را صحیح‌تر جلوه می‌دهد، انصاری در طبقات الصوفیه، مأخذ اشتباه را ظاهرتر می‌کند[۲۶]، او حکایتی را که عطّار نوشته مربوط به جنید می‌داند و بلافاصله حکایت دوّم را بدون تصریحِ نام

جنید، در وصف مرید و شیخی دیگر، ذکر کرده، بنابراین نفوسی که این حکایت را نقل می‌نموده‌اند شاید تلویح حکایت دوّم انصاری را با تصریح حکایت اوّل او یکی انگاشته‌اند، به هر حال این موضوع در اصل استنتاج، با قدری تسامح، تأثیری ندارد زیرا، شاگردان و اطرافیانِ جنید مقام استادی جنید را از یاد نمی‌برند و جنید را از مقولهٔ: «العلم نور یقذفه‌الله فی قلب من یشاء[۲۷]» می‌دیدند، بنابراین او را صاحب علمی حقیقی می‌دانستند و از او التماس می‌کردند و به‌درگاهش مناجات می‌آوردند و طلب گشایش در معضلات علمی می‌نمودند. جنید معرفت از ربّ‌العرفاء می‌یافت، چون ازو سؤال می‌شد، مناجات به‌حق کرده، پس از آن، در مقام جواب بر می‌آمد:

«(محمّدبن علی‌بن حبیش) یقول: سُیَل ابوالقاسم الجنیدبن محمّد عن مسألة فقال: حتی اسألَ معلّمی، ثم دخل منزله، و صَّلی رکعتَیْنِ (خرج فاجاب عنها[۲۸])» در تاریخ بغداد نیز مسطور است:

«فارس البغدادی یقول قال الجنیدبن محمّد کنت اذا سُئِلْتُ عن مسئلة فی الحقیقة لم یکن لی (یعنی فیها) منازلةً اقول، قفوا علی، قال فارس: فکان یدخل، فیعامل الله بها ثم یخرج و یتکلّم فی علمها[۲۹]».

مناجات، در مقام اجوبهٔ اسئله، جنید را از انصاف منع نمی‌کرده، صاحب اللمع می‌نویسد:

«دخل رجل الی الجنید: فسأله عن مسئلة فاشار الجنید بعینه الی السّماء فقال له الرجل یا باالقاسم لاتشیر الیه فانّه اقرب الیک من ذلک فقال الجنید، صدقتَ و ضحک![۳۰]».

سوای مجلس تدریس او، جنید برای عموم مجالس وعظ و تذکیر داشت:

«عبدالوهاب گوید بنزدیک جنید بودم به‌وقت موسم، بسیاری عجم و مولّدان گرد وی نشسته بودند[۳۱]».

حتّی در اوایل حال او به‌نوعی که ذکر شد، جنید بر مقام و منبر قرار گرفت:

«جنید گفت به گویم به‌شرط آنک از چهل تن زیادت نبود روزی مجلس گفت چهل تن حاضر بودند هژده تن جان بدادند و بیست و دو بیهوش شدند» محلّ مجلس او در «جامع» بوده است و حکایتِ آن به‌نقل انصاری، در تفسیر میبدی چنین درج شده:

«سری سقطی استاد جنید بود روزی فرا جنید گفت، که مردمان را سخن گوی و

ایشان را پند ده که ترا وقت است که سخن گویی، جنید گفت خود را بـه ایـن مـثابت نمی‌دانستم و استحقاق آن در خود نمی‌دیدم، آخر شبی مصطفی را به خواب دیدم و کان لیلة جُمُعة فقال لی تکلّم علی‌الناس، مصطفی وی راگفت که سخن گوی مردمان را جنید گفت من همان شب برخاستم پیش از صبح و به‌در سرای سری رفـتم فـدقّقت علیه الباب فقال السری: لم تُصَدقْنا حتّی قیل لک روز دیگر به‌جامع نشست و خبر در شهر افتاد که جنید سخن می‌گوید غلامی نصرانی بیامد متنکّروار گفت یا شیخ ما معنی قول رسول‌الله (اتّقوا فراسة المومن فانّه ینظر بنورالله) فاطرق الجنید ثم رفع الیه راسه فقال اسلم فقد حان وقت اسلامک فاسلم الغلام(۳۲)» و عطّار ادامه می‌دهد:

«و خلق غلو کردند چون مجلسی چند بگفت ترک کرد و در خانه متواری شد هر چند درخواست کردند اجابت نکرد گفت مرا خوش می‌آید خود را هلاک نتوانم کرد بعد از آن به‌مدّتی بر منبر شد و سخن آغاز کرد بی‌آنک گفتند پس سؤال کردند که درین چه حکمت بود گفت در حدیث یافتم کی رسول فرموده است که در آخرالزمان زعیم قوم آنکس بود که بترین ایشان بود و ایشان راگوید و من خود را بدترین خلق می‌دانم برای سخن پیغامبر علیه السلام میگویم تا سخن او را خلاف نکرده باشم(۳۳)».

به‌هر تقدیر چه در مجلس عامّه و یا در حضور خاصّه، کلام او از صولت و الغازی خاص برخوردار بوده:

«ابوالعباس سُریج به مجلس جنید بگذشت و سخن او شنید او راگفتند چه گویی اندرین سخن گفت من ندانم که چه می‌گوید ولیکـن سـخن وی را صـولتی است نـه چنانک صولت مبطلان بود(۳۴)» عطّار به جـای ابـن‌سریج، ابـن شـریح ذکـر نـموده است(۳۵) به‌هرحال، این حدّت اقوال و صولت بیان و شدّت حقایق در مورد جنید، او را عزیزِ مریدان و انگشت‌نمای مشایخ و در تاریخ تصوّف، ورد زبان نمود.

۲ ـ اهمّیّت جنید:

برخی را عقیده بر آن است که جنید، نـهایت اوج تـصوّف است، آدم‌مـتز [1] بـه‌نقل اعرابی می‌نویسد:

1 - Adam Meze.

«ابوسعید اعرابی (متوفی ۳۴۱) کتاب طبقات النسّاک و نخستین کتاب در موضوع خود را نوشت به‌ترتیب زاهدان بصری و شامی و خراسانی و آنگاه صوفیان بغداد را وصف کرده و آغاز تصوّف را پایان آن اعلام نموده مثلاً می‌گوید آخرین کسی که در علم تصوّف سخن گفته جنید است و کسانی که پس از وی آمدند همنشینی‌شان خشم‌انگیز و یادکردنشان شرم‌آور است[۳۶]»:

چون از سری پرسید، که بعد از تو کیست، جواب شنید:

«لمّا حضرت سریاً السقطی الوفاة قال له الجنید یا سری لا یردن بعدک مثلک قال و لا اخلف علیهم بعدی مثلک[۳۷]».

می‌گوید تأثیر اقوال او به‌قسمی است که همه اذعان می‌نمودند که سال‌ها مذاق جانشان از حلاوت کلام او شیرین بود:

«ابابکر الزقاق یقول سمعت من الجنید کلمةً فی التوحید هیمتّنی اربعین سنةً و انا بعد فی غمار ذلک[۳۸]»، اعجاب ابن کیسان نحوی وقتی در مجلس جنید حاضر شد از این قبیل موارد است[۳۹]، ابوالعباس سریج، آنچه از حقایق می‌دانست از برکتِ مجالستِ جنید اخذ نموده:

«ابا الحسین علی‌بن ابراهیم حدّاد یقول: حضرت مجلس ابی‌العباس‌بن سریج فتکلم فی الفروع و الاصول بکلام حسن، اعجبت انّه فلمّا رای اعجابی قال‌لی: تدری من این هذا؟

قلتُ: یقول القاضی، فقال هذا برکة مجالستی لابی القاسم الجنید بن‌محمّد[۴۰]».

قضاوت کعبی راجع به جنید قبلاً درج شد که فلاسفه و علما و فضلا همه از خوان گفتار جنید، مطعوم و محظوظ می‌شدند[۴۱]، صاحب قوت القلوب چنین شهادت می‌دهد:

«و کان ایضاً یقول الجنید کنّا تجاری مع اخواننا قدیماً فی علوم کثیرة ما تعرف فی وقتنا هذا و لا سألنی عنها احد هذا باب قد اغلق وروده...» و از دیگری نقل می‌کند:

«آخر من تکلم فی هذا العلم صاحبتنا جنید القواریری و کانت له بصیرة فیه و حقیقةً و حسن عبارة و مابقی بعده الاّ من مجالسة غیظ و قال مرّةً اخری: مابقی بعد جنید الاّ من یستجی عن ذکره[۴۲]» که عیناً شهادتی است که شمس تبریزی در مقالات خود داده:

«هؤلاء کلّ کلامهم من جنید و ابایزید[۴۳]»، صحبت جنید را خود عـالمی است و مصاحبت با او عالمی دیگر، چنان‌که نفوسی از مـتصوّفه مـصاحبت بـا او را عـلامت تفضّل و تقدّم دانسته‌اند:

«حکایت است که وقتی علی‌بن بندار صوفی به‌زیارت عبدالله‌بن خفیف بـه‌شیراز رفت روزی با هم به‌جایی می‌رفتند ابوعبدالله او را گفت در پیش باش علی‌بندار گفت به‌چه عذر در پیش باشم گفت بدان عذر که تو جنید را دیده‌ئی و صحبت وی یافته و من نه[۴۴]».

در حضور جنید همگی احترام به او می‌نمودند، ابن خفیف که فوقاً مذکور شد در حکایت ذیل می‌گوید:

«احمدبن یونس گوید در بغداد ضیافتی بر پا شده بود و ما همه در گردآوری بودیم جنید تیغ زبان برکشید و دربارهٔ حلاّج سخن به درازا گفت و او را به جادو و شعبده و نیرنگ نسبت داد، و با آنکه آن مجلس از مشایخ پر بود ولی بـه پـاس حـرمت جـنید هیچکس را زهرهٔ آن نبود که دم برآورد و سخنی گوید: سـرانـجام ابـن خـفیف مـهر سکوت از دهان برداشت و گفت ای شیخ سخن‌دراز مگوی و زبان درکش که اجابت یافتن دُعا و آگاهی دادن از رازها از روی نیرنگ و شعبده و جادو راست نیاید[۴۵]».

اگرچه در اصل این قصّه تردید[۴۵A] توان نمود، ولی آنـچه مسلّم است عـزّت و احترام جنید در نزد صوفیان است، خود جنید در این درباره می‌گوید:

«گفت ده هزار مرید صادق را با جنید در نهج صدق کشیدند و بر معرفت همه را به دریای قهر فرو بردند تا ابوالقاسم جنید را بر سر آوردند و از ما خورشید فلک ارادت ساختند[۴۶]» انصاری در طبقات الصوفیه می‌گوید:

«گویند کی در دنیا ازین طبقه سه تن بودند که ایشان را چهارم نبود جنید به بغداد و بوعبدالله بـه شـام و بـوعثمان حـیری بـه نـیشابور[۴۷]» کـه البـته مأخـوذ از خـطیب بغدادی[۴۸] است، به مثابهٔ این قول را انصاری از بوعبدالله خفیف آورد:

«گوید اقتدوا الخمسة من شیوخنا و الباقون سلموا احوالهم: حارث المحاسبی، و الجنید و رویم و ابن عطاء و عمروبن عثمان المکّی[۴۹]» که مأخذ متأخّرین نیز بـوده است[۵۰]. شیخ بهائی در کشکول، چون مشاهیر هر قسمت را یاد می‌کند در تصوّف، جنید را معرّفی می‌کند: «گروهی از اَعلام ویژگی‌های منحصری داشتند که دیگران در آن

ویژگی و سعادتمندی هم‌پایهٔ با آنها نبودند، ابوعبیده در امانت‌داری، ابوذر در راست‌گویی، ابی‌بن کعب در قرآن، زیدبن ثابت در مسایل ارث، ابن عباس در تفسیر قرآن، حسن بصری در تذکیر و یادآوری، وهب‌بن منیه در افسانه سرایی، ابن سیرین در تعبیر خواب، ... ابوحنیفه در فقه قیاسی... محمّدبن جریر طبری در تاریخ... فضیل‌بن عیاض در پارسایی، مالک‌بن انس در علوم شافعی... بخاری در نقد صحیح، جنید در تصوّف...، جبائی در اعتزال، اشعری در کلام،... سیبویه در نحو،... ابوالفرج اصفهانی در محاضره... ابونصر فارابی در نقل کلمات قدما و شناخت و تفسیر آنها؛... حُنین‌بن اسحاق در ترجمهٔ یونانی به عربی... ابوحامد غزالی در جمع‌بین معقول و منقول... محیی‌الدین در علم تصوّف(۵۱)».

روزبهان در شرح شطحیات از جنید چنین یاد می‌کند: «طاوس علما، عین قلاذه، شیخ اهل معرفت جنیدبن محمّد، ابوالقاسم، مرجع کل در هر فن و در همه علوم، مصنّف صاحب آیات و کرامات(۵۲)».

پس از وفات نیز در نزد شاگردان به‌قسمی محبوب بوده که در مزار او احیاءِ می‌نمودند تا از حضور در مقبرهٔ شیخ استفاضه و برکت طلبند:

«یک روز شبلی بر سر خاک جنید ایستاده بود یکی از وی مسئله پرسید جواب نداد و گفت انی لاستحییه و الترب بیننا کما کنتُ استحییه و هویرانی بزرگان را حال حیات و ممات یکی است من شرم دارم که بیش خاک او جواب مسئله دهم هم‌چنانک در حال حیات شرم داشتم(۵۳)».

در نزد صوفیه مسلّم بود که جنید مایهٔ مباهات رسول الله می‌باشد:

«یکی از بزرگان رسول (ص) را به خواب دید نشسته و جنید حاضر یکی فتوی درآورد پیغامبر (ص) فرمود که به جنید ده تا جواب گوید گفت یا رسول الله در حضور تو چون بدیگری دهند گفت چندانک انبیا را به همه امّت خود مباهات بود مرا به‌جنید مباهات است(۵۴)» و در نزد بزرگان امّت نیز مایه فخر است، چنانکه شیخ اشراق در تلویحات می‌گوید:

«جنید بغدادی، ابویزید بسطامی و سهل تستری، اولئک هم الفلاسفة حقّاً»(۵۵).

تصوّفی که جنید، بانی مکتب آن محسوب، نزد همه مشایخ محبوب، و نزد اهل نظر مرغوب بوده، خراز گوید:

«التصوف خلق و لیس انابه و ما رایت من اهله الاّ الجنید»[۵۶]، تصوّف او بعد از او در مشایخ صوفیه تأثیر بسیار گذاشت، نظیر امام محمّد غزالی، که در کتاب خود، که دیگرانش، اعترافیهٔ او خواندند، یعنی در المنقذ من الضلال فرماید:

«پس از آنکه ازین دانش‌ها فراغت جستم با همّت روی به تصوّف نهادم چه روش آنان آمیخته با علم و عمل بود... فراگرفتن دانش آسان‌تر از عمل بود از این رو در آغاز به تحصیل علوم صوفیان پرداختم مواد کارم در این مبحث کتاب قوت‌القلوب ابوطالب مکّی، کتابهای حارث المحاسبی، و آثار بر جای مانده از جنید و شبلی و بایزید بسطامی و سخنانی از بزرگان ایشان بود[۵۷]».

دکتر زرّین‌کوب که، ترجمانی از غزالی مرقوم نموده، در چند جا، به این تأثیر، گواهی می‌دهد. در وصف احیأ علوم الدین است:

«سیر این مراحل با توجّه به آنچه در ربع مهلکات، عادات و عبادات بیان می‌شود نشان می‌دهد که تصوّف غزالی به ذوق و اشراق عارفان منتهی نمی‌شود بلکه جمع و تلفیقی است بین شریعت و طریقت و از نوع آن‌گونه تصوّف است که حارث محاسبی و جنید و ابوطالب مکّی و امام قشیری هم تعلیم کرده‌اند و نفوذ تعالیم آنها در جای جای احیأ العلوم پیداست[۵۸]» و در فصلی دیگر از خصوصیت دیگر تعالیم جنید مرقوم نموده:

«تصوّف را هم که هم‌چون میراث امام قشیری و ابوسعید میهنه و جنید تلقّی می‌کرد وسیله‌ای می‌یافت برای بازگشت به حیات ساده و ساده‌دلی‌های عوام: نوعی ساده‌دلی و کهنه‌گرایی که می‌خواست دورهٔ صحابه و تابعین را احیأ کند[۵۹]».

مولانا جلال‌الدّین بلخی نیز در تمثیل محبّان و محبوبان خود از جنید چون مثالی درخشان یاد می‌کند:

«... چون حضرت چلبی با جمع اصحاب بیامد پروانه برابر دوید و دست چلبی را بوسه‌ها داده بر سر نهاد همانا که حضرت مولانا از جابر جست که مرحبا جان من، ایمان من، جنید من، نور من، مخدوم من، محبوب حق، معشوق اولیا چلبی دم بدم سر می‌نهاد و یاران نعره‌ها میزدند[۶۰]».

او صلاح‌الدین را نیز جنید الزمان، جنید الطریقه می‌نامید[۶۱] ولی بعدها، در عظمت نفس مولانا، و تعالی روح او، صدرالدین قونوی می‌گفته:

«اگر بایزید و جنید در این عهد بودند، غاشیهٔ این مرد مردانه را بر می‌گرفتند و بر جان خود منّت می‌نهادند[۶۲]»، در غزلیات مولانا نیز تمثیل تعالی روح و تقدّم نفوس به جنید مکرّر، تحریر شده:

ریختی خون جنید و گفت اخ هل من یزید
با یزیدی می‌دهد از هر کجا می‌ریختی[۶۳]
دوش دیدم شمس تبریزی که می‌آمد روان
با جنید و با یزید و شبلی و ذوالنون خویش[۶۴]

که البته استاد او، شمس تبریزی نیز در میان مشایخ، جُنید را شاهدِ مثال می‌آورد، و حکایتی از جنید نقل می‌نماید:

«و هم‌چنین حدیث احمد زندیق، که جنید را از بغداد بدو حواله بود، که به‌فلان شهر، احمد زندیق است، بندهٔ ما را این مُشکل تو، بی او حل نشود، و اگر صد چلّه برآری! برخاست و عزم آن شهر کرد، با خود گفت: ادب نبود که بپرسم: که احمد زندیق را خانه کجاست؟ تأویل کرد: «احمد صدّیق» می‌پرسید، از بس معرفت که در اندرون او بود مانع آمد او را از مقصود که او را در واقعه سخنی گفتند بی‌تأویل، و شنید به‌تأویل، شصت روز در آن شهر سرگردان می‌گشبت و می‌پرسید احمد صدیق را وثاق کجاست؟ به‌شومی آنک او را بی‌تأویل گفتند، او به‌تأویل می‌پرسید تا به‌خاطرش آمد که به‌در آن مسجد ویران، بگذرم، چون روان شد آن سوی، آواز قرآن خواندن قصّهٔ یوسف شنید چنانک دلش از جا برفت، جوانی از آن مسجد ویران بیرون می‌آمد گفت ازین مرد بی‌تأویل بپرسم، پرسید، آن جوان گفت، آخر آواز قرآن خواندن نمی‌شنوی، جنید نعرهٔ بزد و بی‌خویشتن شد و بیفتاد آن جوان در پای او افتاد از برکات راست گفتن به مقصود رسید، چون به‌خود آمد در آن ویرانه رفت از دور بنشست، نه جنید گستاخی کرد سلام و کلام و نه او مجال می‌داد تا دیری بعد از آن رحمش آمد باز نظر کرد و گفت اهلاً یا الجنید، گفت در دل خود ای عجب چون می‌داند که من جنیدم؟ تبسّم کرد، گفت چون ندانم؟ که از آن روز که ترا آن عقده شد و آن مشکل افتاد من گرد خود بر می‌آیم که چون بیاید من چه گویم با او؟ نمی‌یابم چیزی که با تو گویم، اکنون چیزی دانی برای گفتن، انگشتکی به‌زن چیزی بر گو، آغاز کرد جنید، چیزی بگفت برخاست احمد زندیق چرخی چند بزد، جان‌های مقدّس آمدند که اگر یک دو چرخ

دیگر بزنی، بندچرخ از هم بگسلد شرم داشت بنشست[۶۵]».
و در جایی دیگر در تفسیر این نکته افزاید:
«چون جنید محرم نبود با آنکه او شیخ بود و قوّت شیخان چیز دیگر باشد[۶۶]»، حکیم سنایی نیز در تمثیل کاملین و بالغین، جنید را منظور عنایت داشته در مکتوبی از اوست:
«کتابی (قرآن) که بر زبان اهل معرفت گفته عارفی باید که به‌خود و به‌صفات خود دانا و به‌اسرار ملک‌الملوک بینا، تا داند که در این کتاب چه نوشته است و اگر در این عصر بایزید و جنید و شبلی رحمهم الله زنده بودی تصرّف ایشان در این کتاب درست بودی زیراکه اهل معرفت بودند، اما دانشمندانی که به‌وی معرفت ندارند و در این کتاب مثالب ایشان چنان‌که هستند بعضی نموده شود، از سر حقه و نادانی تصرّف کردن ایشان از جهل و کوردلی دوجهانی و زیان دو سرای ایشان بود[۶۷]».
حکیم سنایی در حدیقةالحدیقه خود داستانی از جنید و شبلی[۶۸] و در مثنوی‌های خود تمثیلی از آن دو را نقل و ضبط و یاد نموده‌است[۶۹]، سعدی در بوستان خود[۷۰] و بعد شبستری در گلشن‌راز، تلویحاً از او یاد کرده‌اند[۷۱].
کتب اغلب صوفیان مملوّ است از یاد جنید، اقوال، احوال و آثار او، به‌نوعی که برخی به‌راستی نوشته‌اند «عرفان به‌خاطر ایرانیان رشد کرده مانند جنید نهاوندی و...[۷۲]»، فقط کافیست سه نمونه از این آثار ذکر شود، اولین کتاب که در علم تصوّف موجود و مطبوع است، کتاب اللّمع فی التّصوّف می‌باشد، یکی از محقّقین نوشته:
«ابونصر سراج طوسی که در سال ۳۷۱ ق / ۹۸۸ م درگذشت از شاگردان جعفر خلدی بود و از طریق او به مکتب جنید علاقمند گشت، کتاب اللمع فی التصوف سراج یکی از اساسی‌ترین و معتبرترین گزارش‌ها از تصوّف و تعلیم آن است... کتاب اللمع در اساس فکری به مکتب جنید وابسته است[۷۳]».
دو دیگر **کشف المحجوب** هجویری است که بنابر اقرار خود او بر طریق تعالیم جنید سالک بوده، ازو است: «و شیخ من گفتی، و وی جنیدی مذهب بود که سکر بازی گاه کودکانست و صحو فناگاه مردان و من که علی‌بن عثمان الجُلاّبی ام می‌گویم بر موافقت شیخم...[۷۴]» سه دیگر طبقات الصّوفیه سلمی است که هرمان اته[1] نوشته:

1 - Herman Ethé.

«امّا سلمی که در شعبان ۴۱۲ وفات یافت مؤلّف دو کتاب نفیس به عربی موسوم به تفسیر حقایق و طبقات الصّوفیه است و او هم اقوال خود را به جنید می‌رساند زیرا معلم او ابوالقاسم نجم‌آبادی (که در سال ۳۶۷ یا ۳۷۲ درگذشته) و عمر باتقوی خود را درمکّه به‌پایان آورده خود توسّط شاگردجنید یعنی ابوبکر شبلی به‌جهان برین عرفان دلالت شد A(۷۴). با مطالعه این سه منبع اصلی عرفان اسلامی خصوصاً و سایر مأخذ دیگر عموماً، بی‌جهت نباشد که نظری چون قول «یان ریپکا[1]» در وصف جنید مذکور آید که:

«بدیع‌ترین و نافذترین قریحه میان صوفیان عصر خود جنیدبغدادی (فت ۹۱۰/۲۹۸) است. که توانست با چشم یک هنرمند سراسر آرا و افکار عرفانی را در یک هیأت تألیفی حکمت آلهی اسلامی خلاصه کند که هستهٔ مرکزی کلّیه تفصیلات بعدی شد جنید علّتِ مقصود عرفان را اتّحاد با حق می‌دانست(۷۵)».

و نیز ملک الشعرا بهار همین عقیده را عنوان نموده: «تصوّف ابتدا در بغداد رونق گرفت و... جنید نهاوندی نخستین عالمی است که در علم توحید مجلس گفت و حلقهٔ درس راه انداخت...(۷۶)».

ادوارد براون[2] می‌گوید: «اصول عقاید صوفیه را ابتدا ذوالنون مصری شرح داده است و ذوالنون شاگرد مالک (مؤسس مذهب مالکی) بوده است که ذکر آن گذشت ذوالنون در سنهٔ ۸۶۰ میلادی وفات یافته و اصول عقاید مزبور را جنید بغدادی (تاریخ وفات ۹۱۰ م) توسعه داده با نظم و ترتیب صحیحی به‌رشتهٔ تحریر در آورده و شبلی (تاریخ وفات ۹۴۵ م) علناً بر منابر وعظ و خطابه بیان داشته است(۷۷)».

دیگری می‌نویسد:

«سیّد الطایفه جنید خواهرزادهٔ سری سقطی بوده... تصوّف با او وارد مرحلهٔ نوینی می‌شود(۷۸)» بنابراین چنانکه قبلاً مذکور شد، اغلب کتب صوفیه مشحون است از ذکر او، اقوال او، حالات او، تعالیم او، و برخی اگرچه از او یاد نکرده‌اند ناگریز اقوالش را طراز کتب خود نموده‌اند چون عین القضاة همدانی در تمهیدات(۷۹) و نفوسی از

---

1 - Jan Rypka.   2 - E. G. Browne.

معاریف بر اقوال او تفسیر و تشریح نگاشته‌اند، فی‌الجمله، مکّی در قوت القلوب، می‌نویسد:

«قال الجنید» المحبّة نفسها قرب القلوب من الله بالاستنارة و الفرح فامّا الحب تجلّی الصّفات عن الاسمأ الباطنة فانالم نذکر منها و....[۸۰]» که مفصّل شرح نوشته است، همو در این قول جنید که «قدسئل الجنید عن الزهد فقال معنیان ظاهر و باطن فالظاهر بغض، فی الا یدی من الاملاک و ترک طلب المفقود و الباطن زوال الرغبة عن القلب و وجود الغروف و الانصراف عن ذکر ذلک» بحث جالبی نموده[۸۱] است. همزمان با او صاحب کتاب اللّمع فی التّصوّف، برخی اقوال جنید را به نقد و شرح آورده در جایی می‌نویسد: «ذکر عن الجنید رحمةالله انه قال کما اظنّ انّ الوجد هو المصادفة بقوله عزّ و جلّ و وجدوا ما عملوا حاضراً یعنی صادفوا و قال...»[۸۲]، مستملی بخارایی در شرح التعرف بر حسب وظیفهٔ شرح‌نگاری بر متن اصل «التّعرّف» چون به اقوال جنید می‌رسد، نیز تأویلی و تفسیری چند می‌نویسد من جمله در قول جنید آنگاه که از معرفت سئوال می‌شود «هو تردد السّربین تعظیم الحق عن الاحاطة و اجلاله عن الدرک»[۸۳] و یا در قول او: «سئل الجنید عن الفراسة فقال هو مصادفة الاصابة»،[۸۴] نیز همین عمل را تکرار نموده است و یا در قول «المعرفة وجود جهلک عند قیام علمه قیل ما هو؟ قال هوالعارف و المعروف[۸۵]» و یا این قول او که «التوحید افراد القدم عن الحدث[۸۶]» که علاوه بر مستملی، هجویری نیز تشریحی کرده است.[۸۷] و به‌مثل این در کتب صوفیان متأخرتر نیز تکرار شده است. یعنی گفتار جنید را به شرح آورده‌اند.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۱۱ - ۱۰ **تذکرةالاولیأ** ج۲ + ص ۳۶۶ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج۲ + ص ۶۲ **کشف المحجوب هجویری.**
۲ - ص ۱۶۱ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۳ - ص ۱۱ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴ - ص ۹۲ ترجمهٔ **احیأ علوم الدین** ج۱ - ربع عبادات - غزالی - ترجمه خوارزمی - به اهتمام حسین خدیو جم - چاپ ۲ - ۱۳۶۲
۵ - ص ۷۹۱ **سرّنی** ج۲ - (حواشی) عبدالحسین زرین‌کوب - چاپ۱ - انتشارات علمی - ۱۳۶۴ و ص ۱۱۹ **سرّنی** ج۱.
۶ - ص ۲۵۲ **همبستگی میان تصوّف و تشیّع** - دکتر کامل مصطفی الشیبی - ترجمه علی‌اکبر شهابی.
۷ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۸ - ص ۱۵ قبلی.
۹ - ص ۱۶ قبلی.
۱۰ - ص ۲۲۱ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۱۱ - ص ۲۱ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۱۲ - روز شنبه که تعطیل یهودیان و کارهای روزمره در آن منع شده است.
۱۳ - ص - آیهٔ ۱۱ و ۱۳ باب ۱۲ انجیل متّی.
۱۴ - **لغتنامه دهخدا ذیل گازری.**
۱۵ - ص ۱۹ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۱۶ - ص ۲۲ - ۲۱ قبلی + ص ۳۲۰ **تاریخ تصوّف در اسلام - غنی.**
۱۷ - ص ۱۴۶ **ترجمهٔ آداب المریدین**، سهروردی - به اهتمام نجیب مایل هروی، مولی - ۱۳۶۴.
۱۸ - ص ۲۰۰ **اوراد الاحباب** ج۲، باخزری - به اهتمام ایرج افشار.
۱۹ - ص ۹۵ ترجمه **عوارف المعارف** - سهروردی - باهتمام قاسم انصاری - انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰ - ص ۱۹۸ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۲۱ - ص ۳۸۷ **کیمیای سعادت** - محمّدغزالی - به اهتمام احمدآرام - چاپ ۷ - ۲۵۳۵ - کتابفروشی مرکزی.
۲۲ - ص ۳۱۱ **روضات الجنان.**
۲۳ - ص ۶۱۱ - ۶۱۰ **ترجمه رساله قشیریه.**
۲۴ - ص ۲۸۵ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۲۵ - ص ۲۰ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۲۶ - ص ۴۹۲ - ۴۹۱ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۲۷ - حدیث که در طرایق الحقایق ضبط و درج شده است.

۲۸ - ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد** ج۷.
۲۹ - ص ۲۴۶ قبلی.
۳۰ - ص ۲۲۳ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۳۱ - ص ۲۴۴ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۳۲ - ص ۵۹ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۱.
۳۳ - ص ۱۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۴ - ص ۷۲۶ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۳۵ - ض ۱۵ **تذکرة الاولیأ.**
۳۶ - ص ۳۳ آدم متز - **تمدن اسلامی** در قرن ۴ - ترجمه ذکاوتی قراگزلو - چاپ ۲.
۳۷ - ص ۲۴۶ **تاریخ بغداد** ج۷.
۳۸ - ص ۲۹۵ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۳۹ - ص ۴۶۱ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۱۰.
۴۰ - ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد** ج۷ + ص ۲۶۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۴۱ - ص ۲۴۳ قبلی + مأخذ دیگر مانند ص ۲۲۸ - ۲۲۳ **شذرات الذهب** ج ۲.
۴۲ - ص ۳۳۰ **قوت القلوب** ج ۱.
۴۳ - ص ۳۲۹ **مقالات شمس تبریزی** - به اهتمام احمد خوشنویس - اصل کلام او در ارتباط با تعزیز و تکریم نفس خود اوست میفرماید: «هولا کل کلامهم من جنید و ابایزید و نحن نتکلم و جنید و ابایزید و کلامهم و مقالاتهم یتردّد علی القلب و یکون بارداً فی مقابلةً کلامنا».
۴۴ - ص ۲۴۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** + ص ۲۴۸ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۴۵A - رجوع کنید به مأخذ (۴۹)
۴۵ - ص ۱۵۳ **اخبار الحلاج** - ل. ماسینیون - پ کراوس - ترجمهٔ سیدحمید طبیبیان - ۱۳۶۷ - انتشارات کیهان.
۴۶ - ص ۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۲۰.
۴۷ - ص ۱۶۲ **طبقات الصوفیه انصاری** + ص ۵۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲ + ص ۲۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۱
۴۸ - ص ۲۴۶ **تاریخ بغداد** ج۷.
۴۹ - ص ۷۵ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۵۰ - ص ۵۵۹ **تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان**، ج ۲ - بخش ۲ - از رودکی تا سهروردی. چاپ اوّل - ۱۳۵۷.
۵۱ - ص ۲۸۴ - ۲۸۳ **ترجمه کشکول** ج ۱.
۵۲ - ص ۳۶ **شرح شطحیات.**
۵۳ - ص ۳۶ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۵۴ - ص ۱۳ قبلی.
۵۵ - ص ۱۵۵ **طرایق الحقائق** ج ۱ + ص ۸۹ **مرآة الحق** - مجدالعلی شاه - اهتمام نوربخش.
۵۶ - ص ۱۴۱ **نفحات الانس جامی.**
۵۷ - ص ۴۶ **شک و شناخت** ترجمهٔ المنقذ من اهل الضلال - غزالی - ترجمه صادق آینه‌وند - چاپ ۲ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.
۵۸ - ص ۱۵۵ **فرار از مدرسه**، زرین‌کوب، چاپ ۳ - ۱۳۶۴ - امیرکبیر.
۵۹ - ص ۲۰۴ قبلی.

۶۰ - ص ۲۵۸ **فیه ما فیه** - مولوی - به اهتمام فروزانفر - قسمت تحشیه - چاپ۵ - ۱۳۶۲ امیرکبیر. + ص ۷۶۹ **مناقب العارفین** - افلاکی - به اهتمام تحسین یازیجی. + ص ۱۹۸ **مولانا جلال الدین** - عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی - مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی چاپ۱ - ۱۳۶۳.

۶۱ - ص ۱۸۴ **مولانا جلال‌الدین**

۶۲ - ص ۳۷۷ قبلی + ص ۴۷۱ **مناقب العارفین**

۶۳ - ص ۲۴۹ **زندگینامهٔ مولانا جلال الدین مولوی،** سپهسالار، بهمت سعید نفیسی - اقبال - چاپ ۲.

۶۴ - ص ۲۸۵ قبلی.

۶۵ - ص ۵۲ - ۵۱ **مقالات شمس.**

۶۶ - ص ۱۹ **مقالات شمس.**

۶۷ - ص ۱۲۰ **مکاتیب سنایی** - باهتمام احمد نذیر - چاپ افست اوّل - ۱۳۶۲ - کتاب فرزان.

۶۸ - ص ۳۲۲ **حدیقة الحدیقة و شریعة الطریقة** - سنایی - به اهتمام مدرس رضوی - چاپ داشنگاه - چاپ دوّم - ۱۳۵۹ + ص ۴۵۲ **تعلیقات حدیقه سنایی** - مدرس رضوی.

۶۹ - ص ۱۹۱ **مثنویهای حکیم سنایی** - به اهتمام مدرس رضوی - چاپ ۲ - انتشارات بابک - ۱۳۶۲.

۷۰ - حکایت ۲۲ از باب ۴ - **بوستان سعدی** + ص ۲۷۱ **شرح بوستان** دکتر خزائلی - جاویدان

۷۱ - ص ۸۱**مجموعه آثار شیخ محمود شبستری** - به اهتمام صمد موحّد - طهوری - ۱۳۶۵.

۷۲ - ص ۲۱۲ **تاریخ ادبیات ایران** - تألیف رضازادهٔ شفق، دانشگاه شیراز...

۷۳ - ص ۳۹۹ **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه** ج۴ - گردآوری ر. ن فرای - ترجمه حسن انوشه، چاپ ۱ - ۱۳۶۳ - امیرکبیر

۷۴ - ص ۲۳۲ **کشف المحجوب هجویری**

۷۴۸ - ص ۱۰۵ تا ۱۳۴ **تاریخ ادبیات فارسی** هرمان اته - ترجمه دکتر شفق - چاپ۲ - ۱۳۵۶ - بنگاه ترجمه نشر کتاب.

۷۵ - ص ۳۴۷ **تاریخ ادبیات ایران** - یان ریپکا - ترجمهٔ عیسی شهابی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۴.

۷۶ - ص ۱۸۵ **سبک‌شناسی** ج۲ - ملک الشعرا بهار - چاپ ۲ - ۱۳۳۷ - امیرکبیر.

۷۷ - ص ۴۶۴ **تاریخ ادبی ایران** ج۱ - ادوارد براون - ترجمه علی صالح پاشا - انتشارات ابن‌سینا - چاپ ۲ - ۱۳۳۳ + ص ۱۶۶ **تذکرة الاولیأ** ج۱.
+ ص ۶۵۰ **خدمات متقابل ایران و اسلام** - مرتضی مطهری - انتشارات صدرا - چاپ ۱۱۰.

۷۸ - ص ۳۱ مقدمه **دیوان صنعی** بقلم علی‌اکبر قویم.

۷۹ - ص ۳۳۲ **تـــــمهیدات** - عین القضاة همدانی - باهتمام عفیف عسیران - چاپ ۲ انتشارات منوچهری ۱۳۶۰ که قول «من عرف الله کل لسانه» و چون آن را به کرّات نقل و ضبط نموده است.

۸۰ - ص ۱۱۹ **قوت‌القلوب** ج۲.

۸۱ - ص ۵۴۸ - ۵۴۷ **قوت القلوب** ج۱.

۸۲ - ص ۳۱ **کتاب اللمع فی التصوف.**

۸۳ - ص ۱۶۴۱ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۴.

۸۴ - ص ۱۶۴۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۴.

۸۵ - ص ۷۹۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۲.

۸۶ - ص ۳۶۴ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۱ + ص ۳۶۲ شرح آن

۸۷ - ص ۳۶۰ **کشف المحجوب** هجویری.

فصل ششم

میراث

۱ - هاتف غیبی:

حُکمای آلهی و عرفانی ربّانی چون، بر اعلی مقامات طریقت واقف می‌شدند، بر خود دمی فرو می‌رفتند و از یک حقیقت روحانی اِخبار می‌دادند، که جز با لفظ هاتف غیبی از کلمهٔ دیگر به آن تعبیر نمی‌توان کرد، و البته این کیفیّت روحانی اختصاص به عدّه‌ای دونِ عدّه‌ای دیگر ندارد، سقراط حکیم می‌فرمود:

«بارها و همه جا از من شنیده‌اید که گفته‌ام آیتی آلهی بر من ظاهر می‌شود همان‌که ملتوس به سُخریّه یکی از موارد اتهام بر من ساخته است این از همان اوان کودکیم، آغاز شد ندایی است که چون به گوش من برسد همواره از آنچه در صدد انجام دادنش هستم رو گردانم می‌سازد امّا هیچ‌گاه به کاری وا دارم نمی‌کند همین ندا است که با اشتغال من به سیاست مخالفت می‌کند و به گمان من خوشا به حالم که از آن روگردانم می‌سازد[۱]» این سروش غیبی یا ندای ربّانی که در قمیصِ محسوسات بدین صفت موصوف است، حصولش را تعبیر به شنیدن پیام نموده‌اند والاّ شاید هرگز مسموع دیگران نگردد، برای جنید چنین اتفاقی کراراً رخ داده:

«پیر طریقت جنید در وقتی در اثنا مناجات از حق در خواستی کرد به‌سرّش ندا آمد که یا جنید خلّ بینی و بینک[۲]» و یا این حکایت که انصاری نقل نموده:

«جنید گفت وقتی بر زبانم برفت که اللهّم اسقنی، ندایی شنیدم که تدخل بینی و بینک[۳]» و در جایی دیگر دنباله‌اش آمده که:

«جنید گفت بعد از آن روزگاری تحسّر خوردم و از آن گفته استغفار کردم[۴]» که عطّار[۵] و هجویری[۶] و کلابادی[۷] نیز نقل کرده‌اند و یا در زمانی دیگر همان عمل که سقراط توجیه بسیار زیبایی از آن می‌نمود برای جنید نیز حاصل می‌شد:

«جعفر نصیر گوید جنید درمی فرا من داد که انجیر وزیری بخر، خریدم و بیاوردم چون روزه به‌گشاد یکی برگرفت و اندر دهان نهاد پس بیوکند و بگریست و گفت برگیر از وی پرسیدم سبب آن گفت هاتفی اندر دلم گوید شرم نداری که از بهر ما دست بداشته بودی از آن و باز سرآن شدی؟[۸]» که عطّار[۹] نیز نقل نموده‌است، برخی اوقات این ارتباط در عالم خواب برقرار می‌گشته:

«جنید گوید در خواب دیدم که مردمان را سخن می‌گفتمی فرشتهٔ بیامدی مرا گفتی چه خبر بهتر بود از عمل‌ها که بنده بدان تقرّب نماید به‌خدای تعالی گفتم عملی پنهان به‌میزان شرع فرشته برگردید و گفت کلامی موافق است[۱۰]» در جایی دیگر می‌گوید:

«خویشتن را بخواب دیدم نزد حق تعالی ایستاده مرا گفت یا اباالقاسم این سخنان ترا از کجاست که می‌گویی گفتم خدایا نگویم مگر حق گفت راست گویی[۱۱]» البته جنید این حقایق را برای مثل و مثال در عالم نوم ارائه می‌کند والاّ خود ادّعا می‌نمود که حال خواب و بیداری برای او یکسان است:

جعفر الخلدی (و کتابه) قال سمعت الجنید یقول مکثت مدة طویلة لایقدّم البلا احد من الفقرا الا سلبت حالی و رفعت الی حاله فاطلبه حتی اذا وجدته تکلمت بحاله و رجعت الی حالی و کنت لا اری فی النوم شیئاً الا رایته فی الیقظه[۱۲]»

او در عالم خواب به‌کرّات به‌حضور حضرت[۱۳] محمّد، شمس النبوّة فایز و متبرّک می‌گشت و همین را می‌توان مبنای اخذ اقوال او از سرچشمه و ینبوع وحی و الهام قرار داد.

«جنید را گفتند این علم از کجا می‌گویی گفت اگر از کجا بودی پرسیدی[۱۴]» بنابراین یکی از منابعی که جنید در سالیان دراز از آن استفاضه می‌کرد به تعبیر خود او

«ندایی» بود که «به سرّش» حقایق می‌گفت و در عالم نوم، نفثات خود را از او دریغ نمی‌نمود، و در حیات او، او را راه‌گشا و در استفاضه، اعانت و در افاضه به تلامذه و دانشجویانِ خود هدایت می‌کرد.

۲ - واپسین دم:

غروب حیات را هر یک از آحاد بشر به‌نوعی تصویر و تمثیل کرده، و در مرآت ضمیر خود به رنگی دریافته، جنید در آخرین ایّام حیات، در تنهایی عجیبی به‌سر می‌برده است علی‌رغم آنکه در ظاهر در اطراف او صحابه و تبعهٔ بسیار جمع شدند و جملگی بر کعبهٔ اقوالش طائف بودند. فی‌المثل در حینی که بسیاری از آنان به سماع مشغول بودند، جنید را از عدم مشارکت با آنان سؤال می‌کنند:

«جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی گفت مَعَ من؟ یعنی با که سماع کنم گفتند اِسْمَع لنفسک از برای خود بشنو گفت عمّن از که بشنوم[۱۵]».

در چنین عسرتی حاصل از عدم معاشرینِ مطلوب و مجالسینِ محبوب، او خود را در نیاز و احتیاج بیشتر به مبدأ وحی آلهی و حکمت صمدانی می‌یابد، گویی به‌صورت ظاهر نیز به زیارت کلام وحی مشتاق می‌شود همان صورتی از وحی که باید به زودی به صاحبش واصل گردد، ابومحمّد الجریری که بعدها به عنوان جانشین او در نزد اصحاب قلمداد می‌شود[۱۶] حکایت می‌کند:

«حضرت عندَ الجُنید قبل وفاته بساعتین فلم یزل باکیاً و ساجداً فقلتُ له یا اباالقاسم قد بلغ بک ما اری من الجهد فقال یا ابا محمّد احوج ماکنت الیه هذه الساعة فلم یزل باکیاً و ساجداً حتی فارق الدنیا[۱۷]» که ترجمه آن این است که عزالدین محمود کاشانی با تفاوتی در اصل ذکر کرده:

«جریری می‌گوید نزدیک جنید بودم در وقت وفات و او قرآن می‌خواند گفتم مداواتی به نفس خود کن یا سیدی! گفت هرگز حاجتمندتر از این نبودم که این ساعت و اینک نامهٔ اعمال من در می‌نوردند و قرآن را ختم کرد پس دیگرباره ابتدا کرد و هفتاد آیت از سورة البقره بر خواند و وفات کرد رحمة‌الله علیه»[۱۸] که بسیاری از صوفیه آن را نقل نموده‌اند[۱۹] و خود مأخوذ از تاریخ بغداد می‌باشد[۲۰] در حالی که او در سنین

بیش از ۹۰ یا ۹۵ سالگی می‌بود و مطمئناً دچار عوارض کهولت و پیری شده بود.

«قال ابوبکر العطّار: حضرت الجنید عندالموت و جماعة من اصحابنا فکان قاعداً یصلّی و یثنی رحله کلما ارادان یسجد فلم یزل کذلک حتی خرجت الرّوح من رجله فثقلت علیه حرکتها خمد رجلیه و قد تورّمنا فرآه بعض اصدقائه فقال: ما هذا یا اباالقاسم؟ قال: هذه نِعَم، الله اکبر، فلما فرغ من صلاته قال له ابومحمّد الجریری لو اضطجعت، قال: یا ابا محمّد هذا وقتٌ یُؤخذ (منه) الله اکبر، فلم یزل کذلک حتّی مات[۲۱]» همهٔ راویان اخبارِ اواخرِ زندگانی جنید، گویی از اعظم حقیقت حیات او یعنی، تجهّد در آداب شریعت، خواسته‌اند پرده‌ای را در این واپسین دم حیات بر کنند، بنابراین در تاریخ بغداد مطلبی نقل شده که ترجمهٔ آن این است:

«ابن عطا اندر نزدیک جنید شد به‌وقت نزع سلام کرد جنید جواب دیر باز داد پس جواب داد و گفت معذوردار که وردی داشتم و جان تسلیم کرد[۲۲]».

شاید این نکته با حکایت دیگری ظاهراً تناقض نماید که «جنید را گفتند در حال نزع که بگو لااله‌الاالله به جواب گفت که چه مشتبه گشته است تا من یاد او کنم[۲۳]».

قبول این همه اتّفاقات اگرچه در لحظهٔ دم آخر ممکن نیست، امّا هر یک تمثیلی است از ثمرهٔ قریب به یک قرن حیات او، که عبارت است از عمل به آداب شریعت و افاضه به شاگردان و یاد دادن به آنان حقایقی را که همیشه و به‌صور متنّوعه می‌توان جلوه داد. شاید او می‌خواسته با این تناقضات ظاهری در اقوال، حقّ طریقت را آشکار کند به‌نقل عطّار از جنید که می‌گوید:

«درین راه قاطعان بسیارند و انواع بر راه سه گونه دام می‌اندازند دام مکرو استدراج و دام قهر و دام لطف و این را نهایت نیست اکنون مردی باید تا فرق کند میان دامها[۲۴]».

زمانی که روح جنید در فضای لقای خداوند به پرواز آمد و جسد خود در میان اصحاب به ودیعه نهاد، گویی خبر آن بلافاصله به ساکنین پایتخت مملکت رسید و همه حضور بر سر تجهیزات تکفین و تدفین او را فریضه می‌دانستند، عدهٔ افرادی که در این مراسم حاضر گشتند به شصت هزار نفر می‌رسید، خطیب بغدادی می‌نویسد:

«مات الجنیدبن محمّد لیلة النیروز و دفن من الغدوکان ذلک فی سنة ثمان و ستین و مأتین فذکر لی انّهم حرزوا الجمع یؤمئذ الذین صلوا علیه نحو بستین الف انسان ثم

مازال الناس ینتابون قبره فی کل یوم نحو الشهر او اکثر دفن عند قبر سری السقطی فی مقابر الشونیزی [۲۵]».

این آخرین لحظات چون سپری می‌شد هر یک به یاد او پرداخته و بر او قضاوت می‌راندند، مثلاً یکی که نزد خلق مهجور و متروک بود، در اثر این حادثه، از درونِ متأثر خود چنین فریاد می‌کند (این مطلب را محمّد جریری حکایت می‌کند): «کان فی جوار الجنید رجل مصاب فی خربة فلما مات الجنید و دفنّاه و رجعنا من جنازته تقدمنا ذلک المصاب و صعد موضعاً رفیعا و استقبلنی و قال: یا ابا محمّد اترانی ارجع الی تلک الخربة و قد فقدتُ ذلک السیّد؟ ثم انشأ یقول:

وا اسفی من فراق قوم	هم المصابیح و الحصون
والمدن و المزنُ و الرواسی	والخیر و الامن و السکون
لم تتغیر لنا اللیالی	حتی توفتهم المنون
فکل جسدلنا قلوب	و کل ماء لنا عیون [۲۶]

برخی نیز مایل به این شدند که کرامتی در وصف مردی قایل شوند که نظرش راجع به اظهار کرامات و خوارق عادات خوش نبود، فی المثل:

«بسیار افتد که کرامت پس از مرگ ظاهر شود چنانکه چون جنازه جنید بر گرفتند مرغی سپید بیامد بر گوشه جنازه نشست قومی از اهل او که نزدیک جنازه بودند آستین می‌فشاندند تا مگر برخیزد مرغ برنخاست همچنان می‌بود و خلق در تعجّب بمانده» [۲۷] بقیه حکایت را عطّار نقل می‌کند که مرغ آواز داد: «که خود را و مرا رنجه مدارید که جنگ من به مسمار عشق بر گوشهٔ جنازه دوخته‌اند من از بهر آن نشسته‌ام شما رنج می‌برید که امروز قالب او نصیب کرّوبیان است که اگر غوغا شمانبودی کالبد اوچون بازسفید در هوا با ما بریدی» [۲۷A].

برخی نیز او را بعد از فوت در خواب دیدند، گویا همان رفتار او را در حیات عنصری بیاد می‌آوردند اغلب صوفیان این حکایت را به‌نقل از تاریخ بغداد، یاد کرده‌اند که از زبان غزالی چنین است:

«و در سخنان مشایخ آورده‌اند که یکی از بزرگان جنید را به خواب دید و با وی گفت یا اباالقاسم ماالخبر جواب داد طاحت العبارات و فنیت الاشارات ما نفعنا الّا رکیعات رکعنا فی جوف اللیل [۲۸]» که در کتب عدیده ضبط است [۲۹] دیگری او را در خواب

دیده:

«جنید را بعد از مرگ او به خواب دیدند و او را گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت هر کلمه‌ای که از من سابق شده بود به‌پرسید تا آن حدّ که سالی باران نمی‌آمد من گفتم که چه حاجتمنداند مردم بر باران خدای تعالی گفت تو چه دانی که مردم محتاج باران باشند مرا تعلیم می‌کرد به‌درستی که من علیم و خبیرام بَرَم که ترا بیامرزیدم[۳۰]».

«یکی او را بخواب دید گفت جواب منکر و نکیر چون دادی گفت چون آن دو مقرّب از درگاه عزّت با آن هیبت بیامدند و گفتند مَنْ ربّک من در ایشان نگرستم و خندیدم و گفتم آن روز که برسنده او بود از من کی الست بربّکم من بودم که جواب دادم که بَلَی شما آمده‌ایت که خدای تو کیست کسی که جواب سلطان داده باشد از غلام کی اندیشد هم امروز به زبان او می‌گویم الّذی خلقنی فهو یهدینِ به‌حرمت از پیش من برفتند و گفتند او هنوز در سکر محبّت است دیگری به خواب دید گفت کار خود را چون دیدی گفت کار غیر از آن بود که ما دانستیم که صدوانند هزار نقطهٔ نبوّت سرافگنده و خاموش اند ما نیز خاموش شدیم تا کار چگونه شود[۳۱]».

امّا در خصوص قبر او که در شونیزیه بغداد است، «شونیزیه نام مقبره‌ای بجانب غربی بغداد است و جمع کثیری از صلحا در این مکان دفن شده‌اند جنید سری سقطی جعفر خلدی رویم و سمنون محب، مسجد جنید نیز اینجا است که پهلویش خانقاهی از برای صوفیان دارد (از معجم البلدان)[۳۲]». آقای عبدالله الجبوری مصححّ کتاب طبقات الشافعیة نوشته جمال الدین عبدالرحیم الاسنوی در حاشیه همین کتاب در قسمتی که مربوط به وفات جنید است تحقیقی نموده و می‌نویسد: «دفن باشونیزیه فی الجانب الغربی هی الشونیزیة القدیمة و تعرف الیوم بمقبرة الشیخ فی الکرخ و قبره ظاهر یزار فی مسجد صغیر کافحوص القطا یصلّی فیه و دفن فی هذه التربة الطاهرة جمع من الزهاد و العباد منهم السری السقطی و من المعاصرین الامام محمود شکری آلالوسی و غیرهم و من العجب انّ البهائیة و البابیة اتّخذت من هذه المقبرة مدفناً لتابعیهم و بعضهم یدفن خلف قبر الجنید خارج المسجد»[۳۳].

۳ـ آثار جنید:

چون جنید را غروب حیات فرا رسید، چنین وصیتی از خود گذاشت که:

«لمّا حضر الجنیدبن محمّد الوفاة اوصی بدفن جمیع ما هو منسوب الیه من علمه فقیل و لم ذلک؟ فقال احببت ان لایرانی الله و قد ترکت شیئاً منسوباً الیّ و علم الرسول بین ظهرانیهم[۳۴]» البته قبلاً نیز جنید را چنین عملی یا نیّتی، به‌کرّات رخ داده است، انصاری در طبقات خود دارد:

«ابوبکر کسائی... جنید را با او مکاتبات است و رسایل نیکو، پیش از جنید برفت از دنیا از جنید هزار مسئله پرسیده بود و همه جواب داده و با وی فرستاده وی را وقت نزدیک آمد آن را پیش خواست و همه به‌شُست خبر وفات وی به‌جنید رسید جنید گفت که کاشک وی آن مسألت‌ها که از من پرسیده بود بشستید. گفتند که او آن را بشسته است جنید شاد شد[۳۵]».

اگرچه اغلب آثار جنید معدوم و مفقود است و شاید این، صدقِ ظنّ وصیت‌نامهٔ او راگواهی نماید، اما با توجّه به آنچه صوفیان بعد از او، از اقوال و آثار او برداشته و نقل نموده‌اند، صحّت این وصیت را قابل تأمّل نماید، و احتمالاً شاید عمل به این وصیت، آخرین تألیفات و ترقیمات او را از بین برده و آنچه از تحریرات و نوشته‌های او در دست مردم باقی و مورد استفاده قرار گرفت و از اولین آثار او محسوب می‌گردد، این دسته از آثار او موجود و یا لااقل نام و نشانی از آن مذکور و محصول است. آنچه از جنید در طول حیات او، به‌دست اخلاف او رسیده، در مرتبهٔ اوّل، مکاتبات او را تشکیل می‌دهد. می‌توان به برخی از افرادی که با او مکاتبه داشته‌اند اشاره کرد.

۱) مکاتبات او با ابوبکر کسایی چنان‌که ملحوظ نظر گشت و کتاب نامهٔ از جنید بدو در دست است.[۳۸]

۲) مکاتیب او به علی‌بن سهل اصفهانی که اشاراتی از آن در دست است، به عنوان مثال در کشکول شیخ بهایی درج است:

«جنید بغدادی به شیخ علی‌بن سهل اصفهانی نوشت از پیرت ابوعبدالله محمّدبن یوسف بنّا بپرس چه کسی بر کار و فرمان خود چیره است علی‌بن سهل از استادش پرسید چه کسی بر فرمان خود چیره است وی پاسخ داد خداست که بر کار خود غالبست و الله غالب علی امره»[۳۶] عطّار نیز بدین مکاتیب اشاره نموده قوله:

«نقلست که علی سهل‌نامهٔ نوشت به‌جنید که خواب غفلت است و قرار چنان باید که محبّ را خواب و قرار نباشد که اگر بِخُسبد از مقصود باز ماند و از خود و وقت خود

غافل بود چنانکه حق تعالی به‌داود پیغامبر (ع) وحی فرستاد که دروغ گفت آنک دعوی محبّت ما کرد چون شب در آمد بِخُفت و از دوستی من پرداخت جنید جواب نوشت که بیداری ما معامله است در راه حق و خواب مافعل حق است بر ما بس آنچه بی‌اختیار ما بود از حق به ما بهتر از آن بود که به اختیار ما بود از ما به‌حق و النوم موهبةٌ من الله علی المحبّین آن عطایی بود از حق تعالی بر دوستان و عجب از جنید آن است که او صاحب صحو بود و درین نامه تربیت اهل سکر می‌کند...[۳۷]» از نامهٔ دیگری[۳۸] که جنید به او نگاشته صاحب کتاب اللمع خبر می‌دهد[۳۹].

۳) مکاتبات او با یوسف بن الحسین الرازی معروف است، انصاری در طبقات می‌نویسد: «کتب یوسف بن الحسین الرازی الی الجنید فقال لا اذاقک الله طعم نفسک بان لاذقتها لاتذوق بعد یا خیراً ابداً»[۴۰] نامهٔ جنید بدو در مجموعهٔ رسایل و مراسلات جنید مندرج است که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ملی پاشا ترکیه به شمارهٔ ۱۳۷۴ موجود و آقای مجتبی مینوی برای دانشگاه طهران در سنهٔ ۱۳۳۵ میکرو فیلم تهیه کردند و تحت شمارهٔ ۶۶۶ ضبط و درج است، و از روی همین نسخه آقای دکتر علی حسن عبدالقادر در ضمیمه کتاب خود دربارهٔ جنید آن را نشر و طبع نموده است، دکتر عبدالقادر نامهٔ دیگری از جنید به یوسف‌بن الحسین را جزء آثاری که اشتباهاً به جنید منسوب است ذکر نموده‌اند[۴۱].

۴) نامه به یحیی‌بن معاذ الرازی، که جز مجموعهٔ رسایل نسخهٔ خطی نیز ذکر شده است[۴۲]. این نامه در چاپ آقای دکتر عبدالقادر نیز ضبط است. همچنین صاحب کتاب اللمع نیز مقداری از آن را نگاشته[۴۲A] است.

۵) نامه به عمروبن عثمان الملکی که عطّار از آن در اثر خود نام می‌برد[۴۳]. قسمتی از یک نامه جنید بدو در مجموعهٔ رسایل نسخه خطی ضبط است[۴۴].

۶) نامه به ابوبکر واسطی، که انصاری اشاره نموده و مقداری از آن را در اثر خود ضبط کرده است[۴۵].

۷) نامه‌هایی از جنید به برخی از صوفیه، که اگرچه نامشان معلوم نمی‌باشد امّا، مقداری از مکاتیب جنید بدیشان موجود است که در نسخه خطّی مجموعهٔ آثار و رسایل جنید وجود دارد و سه فقره از آنها درج شده است، نامهٔ دیگری نیز توسّط حافظ ابونعیم در حلیةالاولیأ نقل شده است[۴۶] همو از نامه دیگری بنام «کتب الی بعض اخوانه» یاد می کند[۴۷] و

قسمتی را درج می‌نماید. صاحب کتاب اللمع نیز از نامهٔ دیگری خبر می‌دهد که چنین آغاز شده «صدرٌ للجنید رحمه‌الله اثرک الله یا اخی بالاصطفاء...[۴۸]».

۸) چند قطعه در باب توحید وجود دارد که در نسخهٔ مجموعهٔ رسایل جنید به‌نام و عنوانِ «مسألةٌ اخری فی التوحید[۴۹]» ثبت شده است که جمعاً ۸ فقره را شامل می‌گردد.

۹) سراج در کتاب اللمع، از مکتوبی که شبلی به جنید عرض نموده[۵۰] یاد می‌کند که نشان از آن دارد باب مکاتبات بین آن دو مفتوح بوده است.

۱۰) به مکاتبات جنید و یعقوب اقطع که انصاری از آن به «کاتب الجنید و راسله» یاد می‌کند[۵۱] نیز اشاره شده است. به جز این برخی آثار جنید است که نامی از آن‌ها باقی مانده است.

۱۱) **تصحیح الاراده** اثری است که هجویری از آن نام می‌برد: «چنانک جنید رض کتابی کرد نام آن تصحیح الارادة...[۵۲]» البته دکتر عبدالقادر آنرا از آثار مفقوده جنید به حساب آورده است.

۱۲) **کتاب المناجاة**، که صاحب اللمع از آن یاد نموده است[۵۳] که اگرچه بسیاری از این ادعیه را در بخش ۳ همین و جیزه، درج شده ولی دکتر عبدالقادر آن را از آثار مفقوده جنید محسوب کرده‌اند[۵۴].

۱۳) **دواءِالارواح**، که در مجموعه رسایل جنید ضبط است ولی حافظ ابونعیم آن را به الحارث المحاسبی منسوب نموده[۵۵] و بروکلمان آن را به جنید نسبت داده و پرفسور آربری نیز همین را طبع و نشر و ترجمه نموده است[۵۶].

۱۴) **کتاب الفناء** که در مجموعه رسایل جنید نسخهٔ خطی ضبط شده است.

۱۵) **کتاب المیثاق** که در مجموعه رسایل جنید درج شده است و بنام «کلام فی قوله تعالی الست بربّکم» نیز ضبط شده است.

۱۶) **کتاب فی الالوهیة** که در مجموعه فوق ضبط گشته است.

۱۷) **کتاب فی الفرق بین الاخلاص و الصدق** که در مجموعه فوق آمده است.

۱۸) **ادب المفتقر الی الله** که از این اثر که در مجموعهٔ فوق نقل شده به‌کرّات یاد شده است.

۱۹) کتاب الدواء التفرید که دکتر علی حسن عبدالقادر از آن یاد کرده و آن را به حلیة الاولیأ ارجاع داده است[۵۷].

۲۰) نامهٔ جنید به ابوالعباس دینوری که حافظ ابونعیم نقل نموده‌است[۵۸]، که قسمتی از آن یاد شده است.

۲۱) نامه به ابواسحاق المارستانی که در حلیة الاولیأ درج و ضبط شده است[۵۹].

۲۲) **شرح شطحیات** که روزبهان بقلی می‌نویسد: «و قد فسّر الجنید شطحیات ابی یزید قدس الله روحهما و لوکان عنده صحیحةً ما فسّرها و ذلک من شعار الصادقین فی العشق[۶۰]» که مأخوذ از صاحب اللمع می‌باشد زیرا او مقداری از این شرح را یادداشت نموده است[۶۱].

۲۳) قصیدهٔ صوفیه که دکتر عبدالقادر فقط از آن یاد نموده‌اند[۶۲].

۲۴) **امثال القرآن** که ابن الندیم در الفهرست منسوب به جنید نموده است[۶۳].

۲۵) **منتخب الاسرار فی صفة الصدیقین و الابرار** که بنابر نقل ابن‌عربی، دکتر عبدالقادر ذکر نموده‌اند.

۲۶) **حکایات** که بروکلمان نقل نموده و دکتر عبدالقادر آن را محتملاً از جعفر خلدی می‌داند که با توجّه به شرح حال او که در همین بخش نقل شد چنین احتمالی بعید نیست.

۲۷) **المتضیقات** که بنابر آثار غزالی، دکتر عبدالقادر آن را اقوالی از جنید منظور داشته‌اند.

۲۸) **رسالة فی الشکر و رسالة فی الفقه**، که توسط ماسینیون و بروکلمان به جنید منسوب ولی دکتر عبدالقادر این انتساب را مشکوک بل مغلوط دانسته‌اند[۶۴].

۲۹) **کتاب القصد الی الله**، که حاجی خلیفه به جنید منسوب داشته ولی دکتر عبدالقادر آن را مغلوط یاد نموده‌است.

۳۰) حاجی خلیفه، اثری دیگر از جنید را ذکر نموده که مشکوک به‌نظر می‌آید[۶۴].

۳۱) بروکلمان، و کاریو نیز **السرفی انفاس الصوفیه** را به‌همین روش، به جنید منسوب داشته‌اند که مغلوط می‌باشد.

۳۲) قنطرة بقنطار -که مجدالاشراف از اقطاب سلسلهٔ ذهبیه در کتاب تامّ الحکمة، از آن یاد نموده‌اند و البته در جایی دیگر چنین اشاره‌ای را نیافته‌اند[۶۵].

کثیری از افراد راجع به آثار جنید بحث نموده‌اند، مانند ماسینیون در کتب خود[۶۶] که جمعاً از ۱۸ اثر جنید ذکر کرده است و در همین تألیف یاد شد. کربین از ۱۵ کتاب

جنید یاد می‌کند.[۶۶A] و آقای عباسعلی عمید زنجانی، در کتاب خود، آثاری به نام کتاب المحبة و کتاب الخوف و کتاب الورع و کتاب الرهبان را به جنید بغدادی منسوب داشته[۶۷] که مأخذ و مستند او الفهرست ابن الندیم است. اگرچه توجّه نداشته‌اند که آثار معرفی شده توسط ایشان بنابر ضبط ابن‌الندیم به «ابن الجنید» منسوب[۶۸] و آنچه ابن‌الندیم در چند سطر بعد نوشته همان امثال القرآن و رسایل بوده و تشابه اسمی باعث این اشتباه گشته است. چنانچه ملاحظه می‌شود آنچه از جنید باقی‌مانده به‌جز مندرجات کتاب اللمع و حلیة الاولیأ که در این اثر، نقل شده و در بخش سوّم ضبط است، یک ماخذ عمده دارد و آن نسخه خطی است که دکتر عبدالقادر آن را تصحیح و طبع نموده‌اند که انتساب این نسخه به جنید مورد شکّ فضلا و علما قرار گرفته است[۶۹]. امّا با این همه بسیاری از اقوال جنید مضبوط در کلّیه آثار و کتب و مؤلّفات صوفیه است که مقداری از این اقوال در بخش سوّم این کتاب نقل شده است. از جنید و علاقه او به شعر و یا اشعارِ او نیز بسیاری یاد نموده‌اند[۷۰] که در بخش آخرین این رساله نیز بحثی در این خصوص آمده است که صحّت انتساب این اشعار به جنید برخی احتیاج به تحقیق زیاد دارد و بعضی نیز فقط حکایت از علاقه او می‌کند نه این که از او می‌باشد.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۱۰۰ **سقراط** - ژان بِرَن - ترجمه ابوالقاسم پورحسینی - علمی و فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۶۶
۲ - ص ۳۰۵ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۲.
۳ - ص ۷۶ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۱.
۴ - ص ۲۶۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۲.
۵ - ص ۱۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲ + ص ۲۵۶ **ارزش میراث صوفیه.**
۶ - ص ۵۰۳ **کشف المحجوب** هجویری.
۷ - ص ۱۷۷۷ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۸ - ص ۲۲۹ **ترجمه رساله قشیریه.**
۹ - ص ۱۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۰ - ص ۷۱۶ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۱۱ - ص ۷۱۸ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۲ - ص ۲۴۴ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۱۳ - ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۱۴ - ص ۳۹۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۸
۱۵ - ص ۱۸۸ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه** + ص ۳۰۲ **روضات الجنان.**
۱۶ - ص ۱۲۲ **جستجو در تصوّف ایران.**
۱۷ - ص ۲۳۸ **صفة الصفوة** ج ۲.
۱۸ - ص ۱۶۶ - ۱۶۵ **آداب المریدین** ترجمه -
۱۹ - ص ۵۲۳ **ترجمه رسالهٔ قشیریه** + ص ۳۲۹ **مقالات شمس** + ص ۲۶۳ **اوراد الاحباب** ج ۲.
ص ۲۳۸ **صفة الصفوة** ج ۲ + ص ۲۶۳ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ + ص ۲۲۸ **شذرات الذهب** ج ۲.
ص ۱۰۶ - ۱۰۵ **المنتظم فی تاریخ الملوک والامم** ج ۶ + ص ۳۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۰ - ص ۲۴۸ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۲۱ - ص ۲۶۲ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ + ص ۲۳۹ **صفة الصفوة** ج ۲.
۲۲ - ص ۵۳۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه** + ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد** ج ۷ + ص ۲۶۶ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ + ص ۲۳۸ **صفة الصفوة** ج ۲.
۲۳ - ص ۱۶۷ **آداب المریدین** + ص ۵۳۱ **ترجمه رساله قشیریه** + ص ۲۶۴ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۲۴ - ص ۲۳ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۵ - ص ۲۴۸ **تاریخ بغداد** ج ۷ + ص ۱۰۶ - ۱۰۵ **المنتظم فی تاریخ الملوک الامم** ج ۶.
۲۶ - ص ۲۴۹ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۲۷ - ص ۲۳۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۷. (۲۷A) ص ۳۶ - **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۸ - ص ۹۲ **فضائل الانام من رسایل حجة الاسلام** - (مکاتب فارسی) غزالی - به اهتمام عباس اقبال - سنایی - طهوری - ۱۳۶۳

۲۹ - ص ۲۴۸ **تاریخ بغداد** ج۷ + ص ۲۵۷ **حلیةالاولیأ** ۱۰ + ص ۲۳۹ **صفةالصفوة** ج۲.
ص ۲۶۷ **طبقات الشافعیة الکبری** ج۲ + ص ۴۳۳ **ریحانة الادب** ج۱ + ص ۸۸ **ترجمه کشکول شیخ بهائی** ج۱.
۳۰ - ص ۱۷۶ **ترجمه آداب المریدین** + ص ۲۷۳ **اوراد الاحباب** ج۲.
۳۱ - ص ۳۶ - **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۳۲ - ص ۳۷ **تذکرةالاولیأ** ج۲.
۳۳ - ص ۳۳۴ - ۳۳۵ **طبقات الشافعیة** ج۱ - اسنوی - بهجت عبدالله الجبوری - بغداد - ۱۹۷۰ م - ۱۳۹۰ هـ
۳۴ - ص ۲۴۸ **تاریخ بغداد** ج۷.
۳۵ - ص ۲۶۹ - ۲۶۸ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۳۶ - ص ۷۹ ترجمه **کشکول شیخ بهائی** ج۱ + ص ۱۷۴ همان کتاب...
۳۷ - ص ۱۸ - ۱۷ **تذکرة الاولیأ** ج۲ + ص **طبقات الصوفیه انصاری.**
۳۸ - ص ۲۳۹ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۳۹ - ص ۲۳۸ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۴۰ - ص ۸۴ **طبقات الصوفیه** - انصاری + ص ۶۱ ترجمهٔ رساله قشیریه + ص ۱۹۸ **شرح شطحیات** روزبهان بقلی. + ص ۳۲۱ **تذکرةالاولیأ** ج۱.
۴۱ - ص ۲ قسمت عربی L. P. W. ALJUNAYD.
۴۲ - ص ۲ قسمت عربی L. P. W. ALJUNAYD.
۴۲A - کتاب **اللمع فی التصوف** ص ۳۵۶.
۴۳ - ص ۳۸ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۴ - ص ۷ قسمت عربی L. P. W. ALJUNAYD.
۴۵ - ص ۳۶۵ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۴۶ - ص ۲۶۰ **حلیة الاولیأ** ج۱۰.
۴۷ - ص ۱۷۹ قبلی.
۴۸ - ص ۲۴۱ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۴۹ - ص ۲۳۵ - ۲۳۳ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۵۰ - همان.
۵۱ - ص ۲۷۵ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۵۲ - ص ۴۳۹ **کشف المحجوب هجویری.**
۵۳ - ص ۲۵۹ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۵۴ - L. P. W. ALJUNAYD.
۵۵ - ص ۱۰۳ - ۱۰۲ **حلیة الاولیأ** ج۱۰.
۵۶ - بنقل ر.ک L. P. W. ALJUNAYD.
۵۷ - ر.ک. قبلی.
۵۸ - ر.ک. قبلی + ص ۲۶۵ **حلیةالاولیأ** ج۱۰.
۵۹ - ص ۲۷۶ **حلیة الاولیأ** ج۱۰.
۶۰ - ص ۱۲۴ **مشرب الارواح** - روزبهان بقلی.
۶۱ - ص ۳۸۵ - ۳۸۰ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۶۲ - ر.ک. L. P. W. ALJUNAYD.

۶۳ - ص ۲۳۸ **کتاب الفهرست للندیم.**
۶۴ - ر.ک. L. P. W. ALJUNAYD.
۶۵ - ص ۴۰۸ **ذهبیه** ج۱ - اسدالله خاوری.
۶۶ - ص ۸۳ حاشیه **تصوّف و ادبیات تصوّف** - برتلس. ۶۶A - **تاریخ فلسفه اسلامی** - ص ۲۶۰.
۶۷ - ص ۲۱۱ **تصوّف و عرفان** - عباسعلی عمید زنجانی - چاپ جدید + ص ۵۳۲ **تاریخ تصوّف** ج۲ - قاسم غنی.
۶۸ - ص ۲۳۷ **الفهرست للندیم** + ص ۵۳۲ **تاریخ تصوّف** ج۲ قاسم غنی.
۶۹ - ص ۴۰۸ **ذهبیه** ج۱.
۷۰ - ص ۱۴۰ **ارزش میراث صوفیه.**

بخش (۲)

اعتقادات و نظریّات

فصل اوّل

۱ - مکتب بغداد:

متأخّرین بر این رفته‌اند که دو مکتب مهم در قرن سوّم تشکّل یافت، اوّل مکتب خراسان و دوّم مکتب بغداد[۱]. چنان‌که قبلاً مرقوم شد این دو مکتب را، به نام مکتب ایرانی و اسلامی نیز وصف کرده‌اند[۲] و بانی مکتب بغداد را جنید معرّفی نموده‌اند، «در اواخر قرن سوّم مکتب تصوّف معتدل بغداد به ریاست جنید تشکیل شد[۳]» و سعی نموده‌اند که در مقابل او، از مکتب خراسانی، با یزید بسطامی را معرّفی و عَلَم نمایند: «نام جنید، شیخ مکتب بغداد به‌ندرت جداگانه می‌آید اسم او معمولاً در کنار بایزید بسطامی نمایان می‌شود در واقع شیخ میانه‌رو بغداد سخت منتقد سخن‌پردازی‌های انجذابی شیخ بسطام بود[۴]»! «و برخی این تفاوت ادراکات را به‌خصومت کشانیده‌اند[۵]» که بر قبح این عمل قبلاً اشاره شد، حال عنوان می‌شود که برابر نهادن این دو مکتب یا روی در روی قرار دادن این دو نمی‌تواند چندان مقرون به صواب باشد یا لااقل عقاید جنید را نمی‌توان اختصاص به مکتب بغداد و منحصر بدان نمود. چه بسیار صوفیانی که در نزد خراسانیان معروف بوده، ولی نزد وی در بغداد تلمّذ نموده‌اند و از عقاید

او مستفید گشته‌اند، ابوحفص نیشابوری، ابوبکر واسطی و مرید او ابوالعباس سیاری ازین جمله‌اند. برخی که از مکتب بغداد مشرب یافته‌اند نیز از مفتخرین مکتب خراسانیان و ایرانیان محسوبند، حلاّج و شبلی از این تیره‌اند [۶]، عقاید جنید نیز منحصر به خصوصیات بغدادیان نمی‌گردد. در برخی موارد او به‌قسمی صحبت نموده که حتّی مورد اعجاب فریدالدّین عطّار شد، در مورد مسئلهٔ صحو و سکر که از اعظم مسایل مورد مباحثهٔ دو مکتب است و در مورد مسئلهٔ «نوم و یقظه» که در بخش اوّل، جزونامه‌ای از جنید مقدمه‌ای دربارهٔ آن ذکر شد، عطّار می‌نویسد:

«عجب از جنید آنست که او صاحب صحو بود و دریـن‌نامه تربیت اهل سکر می‌کند... [۷]»، بنابراین شاید آنچه کلّیه مطالب فوق را در بر می‌گیرد، اعتدال جنید است که همه او را بدین صفت ستوده‌اند و شمّه‌ای قبلاً ذکر شد، همین حالت میانه‌روی است که دقیق‌ترین طریق جنید در ادراک مسایل و تعلیم آن‌ها محسوب می‌شد، زیرا، دو صفتِ خراسانیان و بغدادیان را باید دو وجه روحانی یک حقیقت دانست [۸]. جنید هر دو را حایز بوده، یا لااقل سعی و اهتمام بر کسب هر دو داشته با اینکه مطمئناً یکی را به‌حدّ کمال فرا گرفته بود.

۲ - صحو و سکر:

هر دو اصطلاح در اغلب کتب صوفیه طرح و بحث شده است. صحو را «بازآمدن با حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیبت [۹]» معنی نموده‌اند که «اندر حال صحو به‌شرط علم بود» و آنجا دست دهد که: «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد [۱۰]» بنابراین با تفکّر و تأمّل توأم است چه «صحو، رجوع است به ترتیب افعال و تهذیب اقوال [۱۱]» ناگزیر، شعشعهٔ ذات حق، به ذهول عقل فرمان می‌دهد و صحو بعد از سکر حاصل می‌گردد.

«امّا صحو عبارتست از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقرّ خود و بیانش آنست که چون وجود سالک در نهایت حال به‌غلبهٔ انوار ذات ثانی مستهلک شود حق تعالی در نشأت ثانیه او را وجودی باقی بخشد که از انوار ذات متلاشی و مضمحل می‌گردد و هر وصفی که از وی فانی شده باشد اعادت کند پس عقل نیز که رابطهٔ تمییز است معاودت نماید مطهّر از لوث حدوث و باقی به بقای حق

تعالی[۱۲]» امّا سکر را غلبه محبّت حق تعالی یاد نموده‌اند[۱۳]، و این محبّت بـه آنـجا می‌رسد که صاحب سکر از تمییز همه چیز عاجز می‌ماند.

و «سکر هوان یغیب عن تمییز اشیاء ولا یغیب عن الاشیاء[۱۴]».

اگرچه این غیبت از همه چیز نیست.

«از تمییز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شرّ جدا نـدانـد کـردن و مـنفعت از مضرت باز نتواند شناختن لکن با این همه از چیزها غایب نباشد یعنی الم و لذّت که به وی رسد...[۱۵]» از آنجا که بر فنای عبد تکیه دارد مقدّم بر صحو می‌نماید ولی چـون بقاء بالله در صحو یافت می‌گردد اغلب صوفیان صحو بر سُکر ترجیح نهاده‌اند مانند هـجویری در کشـف المـحجوب[۱۶] و صـاحب «التـعرف»[۱۷] و راقـم «مـصباح الهدایة»[۱۸]. جنید مذهب صحو اختیار نمود، امّا بر دقایق سُکر آگاه بوده جواب‌های او به علی‌بن سهل اصفهانی که ذکرش از قـبل آمـد و تـربیت اهـل سکـر مـی‌نمود و حکایت شبلی که در حال سکر بر جنید و زوجهٔ او وارد شد و مسئله حجاب برگرفتن زوجهٔ جنید که از قبل مطرح گشت، همگی دالّ بران است که نـزد جـنید صـحو لازم است و سکر واجب و هر دو از مراتب طریق محسوبند، شاید بتوان تـعالیم جـنید را بعدها در نزد احمد غزالی جُست که بر هر دو روش قایم بود.[۱۹] صحو در نزد جنید، بقاء بالله را شامل می‌شود، که از پس فنافی‌الله رُخ می‌گشاید تا جهان را آن‌طور که حق قصد نموده، شاهد گردد جنید می‌گوید:

«وی خودش است از پس آن‌که به‌راستی خودش نبوده است وی در خود و در خدا حاضر است از پس از آن‌که در خدا حاضر و در خود غایب بوده است این از آن جهت است که وی بی‌خودی غلبهٔ خدا را رها کرده است و به صافی صحو آید و تفکّر بـار دیگر به وی بازآید چنانکه می‌تواند هـر چـیزی را در جـای حـقیقی خـویش نـهد و به‌درستی بازش شناسد بار دیگر نشان‌های خویش گیرد از پس فنا صفات خاصّه‌اش در وی در ایستد و اعمالش در این جهان که به لطف خدا وی به اوج اعتلای روحانی رسیده است سرمشقی برای اقرانش گردد[۲۰]».

بنابراین، نظرِ جنید به لغات منحصر نمی‌گردد بلکه رو به کمال دارد. از طرفی دیگر راه تزویر بر صوفیان متظاهر مسدود می‌گردد زیرا برخی با بـرانگـیختن تـصوّرات و تخیّلاتِ خود، خویش را با خداوند مربوط می‌دانند و از این بابت نزد تلامذهٔ جـنید

سکر خطری برای صوفیان به حساب می‌آید[۲۱]. ماحاصل کلام آنکه نوشته‌اند:

«این صوفیان (جنید و تلامذهٔ او) را در تطوّرِ تصوّف اثری عمیق است. در قرن سوّم و چهارم تصوّف بیش از آنکه زهد و عبادت بدنی باشد فکر و تأمّل و ریاضات نفسانی بود و از هدف‌های مهمّ آن توجّه به خدا و فنای در ذات احدیت و محوِ وجودِ محدود مجازی در وجود مطلق حقیقی بود که ازین اندیشه، وحدت وجود پدید آمد که صوفی در همه عالم جز یک موجود ذات باری تعالی نبیند که هر چه جز اوست عدم باشد»[۲۲].

۳ - مشخّصات دیگر:

مکتب جنید را تنها به ترجیح صحو بر سکر نمی‌توان محدود نمود، او در بقیّهٔ مباحث صوفیان امعانِ نظر نموده، بصیرت کرده و انصاف ورزیده است. در باب فقر و غنا که تقدّم کدام الزم است یا ارجح، هجویری می‌نویسد:

«روزی جنید و ابن عطا را درین مسئله سخن همی رفت ابن عطا دلیل آورد بر آنک اغنیا فاضل‌ترند که ایشان به‌قیامت حساب کنند و حساب شنوانیدن کلام بی‌واسطه باشد اندر محلّ عتاب و عتاب از دوست بدوست باشد جنید گفت اگر به‌اغنیا حساب کنند از درویشان عذر خواهند و عذر فاضل‌تر از عتابِ حساب[۲۳]» که عیناً عطّار نیز نقل نموده‌است[۲۴]، و انصاری نیز قبل از او.[۲۵] اما دلیل آنکه فقر را بر غنا ترجیح داده‌اند آن است که «چون احتیاج آمد اسم غنا ساقط شد»[۲۶] و چون «وجود بشریت عین نیاز باشد» لذا انسان ذاتاً با فقر عجین شده، اما باید دانست که منظور از فقر و غنا، نه فقر و غنا ظاهری است بل (الفقر هو الغنی الله و الغنی من اغناه الله) مقصود است که سالک توجّه به حق بی‌نیاز دارد[۲۷]. با این همه جنید را آنقدر بصیرت هست که این دو را از مقامات اهل سلوک بیند و بداند اگر هردو اسباب اختلاف و نزاع گردد حظّی و بهره‌ای نصیب طرفین نمی‌گردد او به مقصد فقر و غنا که تقویٰ است ناظر است. نقل است که:

«از جنید پرسیدند کی فقر مه یا غنا؟ گفت الفضل فی التّقی لافی فقرو لا فی غنا[۲۸]» و البته این فقر از لوازم صحو محسوب می‌گردد، چنان‌که معلوم گشت. بر صحو و سکر آنچه در پی می‌آید، آن است که حضور و غیبت، قبل از آن حاصل می‌گردد. اگر صحو مقدّم است پس حضور بر غیبت نیز اقدم آید. حلاّج و شبلی و برخی از عراقیان که معتقدند

«حجاب اعظم اندر راه حق تویی چون تو از تو غایب شده آفات هستی تو اندر تو فانی شود» پس غیبت را افضل از حضور دانند امّا جنید و حارث المحاسبی حضور را بر غیبت ارحج شمرند که غیبت لازم است اما انتهای راه نیست چنانکه در صحو و سکر گفته آید:

«غیبت از خود، راهی باشد به‌حق چون پیشگاه آمد راه آفت گردد پس هر که از خود غایب بود لا محاله بحق حاضر بود و فایدهٔ غیبت حضورست[۲۹]» باز منظور حضور و غیبت این را دانند که: «لیس الغائب من غاب من البلاد انما الغائب من غاب عن المراد و لیس الحاضر من لیس له مراد انما الحاضر من لیس له فؤاد حتی استقّر فیه المراد[۳۰]» حتی در مورد کرامات نیز جنید و تابعین او اعتقاد دارند که «کرامت اندر حال صحو و تمکین ظاهر است[۳۱]».

از جمله تفاوت‌های مهمّ در عقاید جنید و برخی صوفیان در مورد «حال و مقام» است، بنابر تعریف قشریه:

«حال نزدیک قوم معنیی است کی بر دل درآید بی‌آنک ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا...[۳۲]» ولی مشایخ در تداوم حال مختلفند به‌قول هجویری:

«گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند و حارث محاسبی دوام حال را داند... و گروهی دیگر حال را بقای دوام روا ندارند چنانک جنید رض گوید الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس[۳۳]».

نکتهٔ جالب در عقاید جنید و در این قول او آن است که «حال» را بنابر تعریفِ آن، نتوان تداوم داد، و چون آن حالت و معنی تداوم یابد، اعتیادِ صاحب حال است و چون عادت است همان معنی و آن حالت قبل را ندارد، یا اگر برداشته باشد اِدخال مافی الضمیر صاحب حال در آن است به‌نوعی که مخالف با اصل و معانی حال است که: «حال از جمله مواهب است[۳۴]». صوفیانِ بعد از جنید، اغلب بر شیوهٔ جنید رفته‌اند و قولی از او را نقل و زینت‌تحریرات خودنموده‌اند که براین نکته تأیید شدید می‌نماید که:

«قدحکی عن الجنید انه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم[۳۵]» همو چون بر معرفت الله و توحید به تفکّر می‌نشسته بدین جا می‌رسیده که طیّ مراحل مختلف تا رسیدن به توحیدِ حقیقی، جز به عبور از مقامات و احوال مقدور نیست:

«حکی عن الجنیدانه قال لا یبلغ العبد الی حقیقة المعرفة و صفا التوحید حتی یعبّرالاحوال و المقامات[۳۶]» لذا او دامن بحث را بر برخی از احوال و مقامات گسترده و در بعضی موارد نظر خاصّ روا می‌دارد. فی الجمله در اوّل مقامات که به «توبه» یاد نموده‌اند در برابر آن عدّه که چون سهل‌بن عبدالله معتقدند که «التوبة ان لا تنسی ذنبک توبه آن باشد که هرگز گناه کرده را فراموش نکنی[۳۷]» او می‌گفته:

«التوبة ان تنسی ذنبک[۳۸]» زیرا «تایب محبّ بود و محبّ اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد...[۳۹]» او حتّی در این مرحله با حال و استاد روحانی خود مخالف بود:

«جنید گفته است وقتی در پیش سری رفتم و او را متغیّر یافتم سبب آن پرسیدم گفت امروز جوانی در آمد و پرسید که ما التوبة گفتم التوبة ان لاتنسی ذنبک جوان گفت نه چنین است گفتم پس چیست گفت التوبة ان تنسی ذنبک جنید گفت الامر عندی ما قاله الشاب پرسید که چرا گفتم لان ذکر الجفا حال الصفا جفاء[۴۰]»، جنید می‌دانسته که توبه را سه معنی یا سه مرحله است که چون به‌دیدهٔ بصیرت نظر شود این چنین توبه، سزاوار است تا فراموش گردد او گوید:

«توبه را سه معنی بود اوّل ندامت و دیگر عزم بر ترک معاودت و سه دیگر خویشتن پاک کردن از مظالم و خصومت[۴۱]».

امّا در خصوص محبّت، او نیز چون حارث محاسبی به راهِ کثیری از فقها و متکلّمان می‌رود و عقیده‌مند است که محبّت، «ارادت به‌محبوب بی‌سکون نفس و میل و هوا و تمنّی قلب و استیناس و تعلّق این جمله بر قدیم روا نباشد و این جمله مخلوقان را باشد با یکدیگر و اجناس را و خداوند تعالی متعالیست از این جمله علواً کبیراً[۴۲]» در معنی وجد و طرب نیز، مانند حارث اعتقاد داشته که «من طلب وجد[۴۳]» که به اهتمام و کوشش نیز حقّی داده و بر خلاف او شاگرد او می‌گفته: «من وجد طلب[۴۴]» امّا بسیاری از علما بر طبق سنّت پیامبر بر همین نکته که جنید گفته گواهی می‌دهند و هجویری نیز قول جنید را پذیرا گشته است. در معنی وجد نیز جنید علم را مقدّم می‌داشته او می‌گفته: «لا یضرّ نقصان الوجد مع فضل العلم لانّ فضل العلم اتّم من فضل الوجد[۴۵]».

یکی از مواردی که در زمان جنید بحث روز محسوب می‌شد، ایمان و معنی آن

است. او، چون ابراهیم ادهم و ذی‌النون المصری و ابویزید و حارث المحاسبی، ایمان را فقط قول و تصدیق داند ولی برخی قول و تصدیق و عمل را ایمان دانند این اعتقادِ جنید، انصاف و بصیرت و دقّت نظر او را می‌رساند زیرا اگرچه او عمل را از فروعِ ایمان نمی‌داند ولی بی‌اهمّیّت نیز تلقّی نمی‌کند گفتار او و اعمال او و تعلّق او به شرایط شریعت و فرایض سنّت مشهور همگان بود، معهذا چون باید حقیقت ایمان را معیّن کند، عمل را در مقامی دیگر می‌نشاند[۴۶]. این بحث کلامی، مانند بحث رؤیت خداوند نشان از غالبیت نهضت معتزله و مخالفین آن در قرن سوّم دارد، قصدِ معراجِ حضرتِ پیامبر، در لیلة الاسریٰ، رؤیت حق بود عدیدی از نفوس بر این گمان بوده‌اند که محمّد مصطفی، پیک خدا، به‌دیدار خدا نایل گشت و رسول خدا بدین صفت اختصاص یافت نظیر موسی که به تکلّم با حق مختصّ گشت، و ابراهیم به خلّت. امّا جنید بر طبق اعتقاداتِ خاصّهٔ خود در باب تنزیه الوهیت و تقدیس ذات او، این را جایز نمی‌داند و معتقد بود که نه پیامبر، و نه هیچ احدی در این دنیا به چشم ظاهری حق جل‌جلاله را ندیده است[۴۷]، جنید در باب معرفت نیز قدم از این بالاتر نهاده و معرفت به‌حق را نیز ممتنع می‌داند عارف معروف حقیقی را ذات مقدّسش داند و البته معرفت بدو را به نوعی خاصّ در نظر دارد[۴۸]. جُنید توهّمات و ظنونات قوم را که در آن زمان رایج بود در نظر داشت، مانند مقولهٔ «روح»، که چون از ساحت ملیکِ عزّت از آن سؤال شد فرمودند: «قل الروح من امر ربّی» و چون بسیاری از خلایق در توجیهِ آن، اقوال مختلفه گفتند که البته از اصل فرمایش حق بعید می‌نمود چون این گفته که «خلق اندر روح اختلاف کردند گروهی روح را جسم گفتند و گروهی جوهر گفتند و گروهی عرض گفتند و گروهی مر او را قدیمْ گفتند، گروهی محدث گفتند[۴۹]» جنید با قولی که در باب روح، عنوان می‌کند توجّه خود را به مبدء علوم و سرچشمهٔ وحی، قرآن فاروق اثبات می‌گرداند و می‌گوید:

«الروح شیء استأثر الله بعلمه و لم یطلّع علیه احداً من خلقه و لا یجوز العبارة عنه، باکثر من موجود لقوله تعالی (قل الروح من امر ربی)[۵۰]» و این اعتقاد، قبولِ منصفین نیز نمود، طوری که مستملی بخارایی در همین مورد می‌گوید: «مذهب این است که جنید گفت و فقهای ائمهٔ دین بر این‌اند و اعتقاد ما همین است...[۵۱]» در مورد فنأ نیز که برخی اعتقاد داشتند که فانی به بقای اوصاف راجع می‌گردد، جنید قایل بوده که فانی به

بقای اوصاف نرود که فنا فضل و موهبت حق است بر بنده و حق از فضل خود رجوع ننماید[۵۲]. بنابراین می‌توان او را در تصوّف و الهیّات صاحب عقیده و مکتب دانست.

۴ - معرفت الله:

حق جل‌جلاله را در تنزیه صرف و تقدیس بحث باید دید. ادراک مدرکین به ساحت قدسش هرگز نرسد و از این بابت، جنید از ینابیع وحی و الهام، ائمّهٔ کرام، مشروب و مرزوق گشته و خود بر این مطلب اذعان نموده است، لذا کمال توحید در معرفت، عجز از ادراک است[۵۳] لذا دربارهٔ آنچه در وصف او گفته شده، می‌توان گفت که حق بر خلاف آن است.

«کل ما خطر ببالک و الله بخلاف ذلک[۵۴]»، و امّا این مطلب برای ابرار چنین است ولی جهت مقرّبینی مانند جنید به مصداقِ (حسنات الابرار سیّئات المقرّبین) همین وصف و عجز از ادراک، اگر معرفتی محسوب گردد خود گناهی نابخشودنی است (اکبر ذنبی معرفتی ایاه)[۵۴A]. بنابراین حکایت، عالَم حق را باید جدا از مخلوق و عالَم خلق منظور داشت. در همین قسمت جنید در عقاید اسلاف خود تحوّلی ایجاد نمود و جهت اخلاف میراث عظیم به یادگار گذاشت، که حق، حق بوده است و خواهد بود سوای دوام ملک و ملکوت. و در همین لحظه نیز خدا بر این حالت است: «چون این حدیث نبوی در حضور شیخ الطائفه جنید بغدادی قدس الله سرّه برخواندند که کان الله و لم یکن معه شیی که حکایت از اولیّت حقّ است، شیخ اولیّت را در عین آخریّت و آخریّت را با عین اولیّت جمع یافت گفت الآن کما کان...[۵۵]».

چون نسبتِ مخلوق از حق جُدا شد در رفع شبههٔ این که پس چگونه توان یافت که خدا هست، به‌دلیل اشراق معتقد می‌گردد، که تنها وجود حقیقی، اوست، مابقی طفیل اویند و در برابر او عدم، او چون صبح منیر است و مستغنی از دلیل، و این تنهاتعبیری‌است که می‌توان از این حالت نمود[۵۶]. این دو قسمت از عقایدِ او، به اقرارمحیی‌الدین عربی، در او نیز تأثیر کرد و مورد قبول واقع گشت و در فصوص الحکم به این مطالب اقرار و اذعان نمود و کلیّه شارحین بعد از او نیز در پی او رفته‌اند[۵۷]. پس آنچه می‌ماند، دعوت خلق به حق است ولی نزد جنید همین نیز در آن ساحت مقدور نباشد، سزا آن باشد که در هر حین، یاد خُدا بود[۵۸]. با این همه، غفلت از خدا، نسیان از وجود است، تعبیر

جنید این است که:

«غافل بودن از خدای سخت‌تر از آنک در آتش شدن[۵۹]» و این سهل است که آیت حق در ذرات عالم ودیعه نهاده شده است، اثر کنز لایفنی، در قلوب همهٔ مردم نهفته است[۶۰]، و اگر کسی با این وضوح تجلّی، حق را بخواند ولی مشاهدهٔ آثار او ننماید، اقراریست بی‌جهت و به دروغ ماند[۶۱]. شبهه دیگر آن‌که، پس به چه کیفیت توان او را شناخت؟ جنید گوید:

«به وارداتی که بر قلب وارد گردید و نفس نتوانست که آنها را تکذیب نماید»[۶۲].

این اثر چون بر قلب نشیند جز خود هیچ باقی نگذارد حتی اگر همه عرش باشد[۶۳] و این، شوق و اشتیاق را آن‌طور بر انگیزد که سالک از میان دریاهای آتش عبور می‌کند تا نرد خدمت او ببازد. پس اوّل چیزی که بنده را بدآن حاجت است معرفةالله می‌باشد، و این فریضهٔ عباد، منافاتی با تنزیه حق ندارد که اصل توحید افراد قدم از احداث محدثین است و خود این توحید غایت عباد است زیرا چون بنده به حق پردازد، از وجودِ خود در جنب معرفة الله فانی می‌گردد، و آنچه می‌ماند وجود حقیقی اوست. «فان المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر»[۶۴]. این قول نیز در آثار محیی الدین و شارحین اقوال او تکرار یافته است.

اوّلین نکته‌ای که در توحید خداوند باید عنوان گردد این است که او واحدی است که لم یلد و لم یولد بوده و چون اوشیی نتوان یافت. اگرچه باز باید تکرار نمود که با همهٔ تنزیه خدا، «غایت توحید انکار توحید ست یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این نه توحیدست[۶۵]» و علم توحید با وجود خُدا مباین و وجود او مفارق هرگونه علم بدوست[۶۶]. این لطیفه ضدّگونه اولین اثرش حیرت است،[۶۷] امّا نه شکّ، که در آن رتبه، اقرار بدین تنزیه و تقدیس، یقینِ[۶۸] صرف است. و نتوان مساعیِ در این طریق را بی‌حاصل انگاشت بلکه بر عکس اشرف مجالس، مجالسی است که در توحید سخن می‌رود[۶۹]، و همهٔ حرف‌ها که غایت به‌نظر می‌رسد همه در حواشی توحید است[۷۰]. لزوم بحث توحید، سبب کمال آدمی است، او با این که جهد و همّت در معرفةالله و توحید را تأکید می‌نماید، به هدف خلقت پی می‌برد. لذا باید از توحید تعریفی نمود که مورد اتّفاق اجماع متدّینین گردد او می‌گوید:

«التوحید علمک و اقرارک بانّ الله فرد فی اولیته و از لیته، لاثانی معه و هو شیی

یفعل فعله و افعاله الّتی اخلصها لنفسه ان یعلم ان لیس شیی یـضرّو لا یـنفع و...»[(۷۱)] بنابراین در توحید چون یقین کنی، افعال حق بر جمیع افعال غالب بینی: «التوحید... هو معرفتک ان حرکات الخلق و سکونها فعل الله وحده لاشریک له»[(۷۲)]، یکی از این حرکات معرفت است او عقیده دارد از لحاظ باری تعالی معرفت دو گونه است[(۷۳)]، معرفت «تعریف» و معرفت «تعرّف» در اولین قسمت معرفت تعریف، خدا خـود را به‌ایشان و عباد آشنا کرده ولی معرفت «تعریف» در قسمت ثانی، آنست که «ایشان» را شناسا گرداند، در این قسمت، فریضهٔ بندگان بـا عـمل آغـاز مـی‌گردد، لذا مـعرفت، مشغولی است به‌خدا[(۷۴)]. در اینجا «ألطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق» مصداق دارد. یعنی هر کس به‌نوعی، معرفت به‌خدا دارد. و معرفت در نزد هر کس رنگ همان عارف را می‌یابد. او می‌گوید «المعرفة ماء لون المأ لون الاناء»[(۷۵)*] بنابراین توحید و معرفت از جهت بندگان نیز دو جنبه دارد، معرفت عـامّه و مـعرفت خـاصّه، امّـا هـر دو یک حقیقت دارد. در عامّه اقرار است به‌آن، ولی در خاصّه با قلب و روح به‌قسمی عجین می‌شود که نتوان در لحظه‌ای آنها را انفکاک نمود[(۷۶)]. لذا به‌هر حال باید طریق به‌خدا را یافت، چه الفاظ بدو مختلفند. اصل طریق بدو را بـاید جُست. از جـهتی، صـاحب علم، جاحد و صاحب معرفت، منکر و قایل توحید، مُلحد می‌تواند باشد. پس طریق به خدا را توجیه نتوان نمود. امّا این گفتهٔ (لون الماءِ لون انائِه) در متفکّرین و محقّقینِ الهیاتِ بعد از جنید تأثیر عمیق گذاشت. مهمّ‌ترین آثار آن در عقاید محیی الدین ابن عربی بود. هر کس را از این گفته و تفسیر ابن عربی نصیبی است، فی الجمله شیخ مکّی در این که قابلیّات و استعداد ناس، تصوّری از الوهیّت می‌یابد می‌نویسد:

«و این معنی از جنید است لون الماءِ لون انائه رنگ آب رنگ ظرف است چه آب در حدّ ذات خود رنگ مخصوص ندارد و به رنگ ظرف‌ها ظاهر می‌شود آن‌چنان که ذات مطلقهٔ حق تعالی در حدّ حقیقت خود از جمیع قیود و لوازمی که اذهان و افهام در وی تصوّر کرده مطلق است و به حسب قابلیات اذهان و افهام ظاهر می‌گردد به پاس حقی که در دل گنجیده است آن حق است که اذهان و افهام او را تصوّر کرده‌اند نه آن حـق است که ذات او مطلق است و او مبدأ آثار و احکام ذهنیه و خارجیه است چه او عین جمیع اشیاست کما تقدّم... پس الّهی که در دل گنجیده است اله مـعتقد است...[(۷۶A)]»

مولانا جامی نیز که شارح افکار و اقوال ابن‌عربی محسوب می‌گردد، در اشعة اللّمعات

می‌گوید «حاصل این سخنان آن است که حضرت حق را سبحانه نسبت به‌دل صاحب تجلّی دو نوع تجلّی واقعست یکی آن است که دل به‌حسب آن منقلب است در احوال پس اینجا دل تابع تجلّی است و تجلی متبوع و براین تقدیر لون الماءِ لون انائه به‌معنی لون المحب لون حبیبه باشد و دیگر تجلّی است که مترتب بـر اسـتعداد دل است بـه حسب تقلب در احوال اینجا تجلی تابعست و دل متبوع و بر این تقدیر لون الماءِ لون انائِه به‌معنی لون المحبوب لون محبّه باشد و از اینجا معلوم می‌شود جواب آن سؤال که قدوة الوفا خواجه ابوالوفا به نظم آورده و آن این است:

قـــدوهٔ اهـــل دانش و تـــقوی　　بـــنویسد جـــواب ایـــن فـتوی
کـه چـه بـاشد مـراد شـیخ جـنید　　رحـــــــمةالله ز رمـــــزلون المأ،
از چـه فـرمود صـاحب لمـعات　　عکس آن را که شیخ کـرد ادا... (۷۶B)

ابیاتِ فوق در شرح فصوص خوارزمی نیز نقل شده است.(۷۶C) ملاصدرا کـه بـر طریق ابن عربی مشی نموده، نیز در مفاتیح الغیب به شرح این گفته نشسته است. او بهرهٔ هر نفس را از قرآن فاروق نیز بر حسب استعداد و قابلیات خود می‌داند(۷۶D). بعد از اینان نیز متأخرین بر همین رفته‌اند. نیکلسون[1] در اغلب آثار خود به این صورت فکر نموده‌است. عدم تعصّب در عـقاید و عـدم تـعرّض بـه آنـچه از آنِ مـردم است استنباط دیگر قول جنید بوده که نیکلسون عرضه کرده:

«پرستندهٔ چنین خدایی خاصّه هنگامی که دیگران را به علّت اعـتقاداتشـان مـورد انتقاد قرار می‌دهد جهالت خود را بر ملاء می‌کند اگر او قول جنید را می‌فهمید که رنگ آب رنگ ظرفی است که آب در آن است او به اعتقاد دیگران کاری نمی‌داشت بـلکه خـدا را در هـر صـورت و اعـتقادی مشـاهده مـی‌کرد او صـاحب عـقیده است و نـه علم»(۷۶E) و در جایی دیگر نیز همین بحث را تکرار می‌نموده(۷۶F)، استاد زرین‌کوب نیز اثبات نموده‌اند که مولانا جلال‌الدین بلخی، در آثار خود مستفیض از قول جـنید گشته و تأثیر از محیی‌الدین یافته، مولوی گوید:

«چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسیی با موسیی در جـنگ شـد»

زیرا هر کس از ذات حق تصوری دارد که خاصّ او و ولی مخلوقِ وَهْم اوست، پس

---

1 - Reyndd. A. Nicholson.

نباید به دیگران تعرّض کرد. این دلیل بر وسعت نظر صوفیه دارد، که جنید را می‌توان از اعظم بانیان آن محسوب داشت[۷۶G].

۵ - طریق الی الله، تصوّف:

در اکناف عالم آنچه در زوایای قلوب مکتوب و مقصود است، می‌تواند طریقی به‌خداوند بزرگ، باشد. در نزد جنید، اعظم طریق، آن است که سالک طریقت انجام دهد. حتی معتقد است «لا یبلغ العبد الی حقیقة المعرفة و صفاء التوحید حتی یعبَر الاحوال و المقامات[۷۷]»، امّا این سلوکِ روحانی است نه مراسمِ اجتماعی، که صوفیهٔ ظاهری بدان دامن زنند، چنین که:

«قیل له کیف الطریق الی الله فقال توبة محل الاصرار و خوفٌ یزیل العزة و رجاء مزعج الی طریق الخیرات و مراقبة الله فی خواطر القلوب[۷۸]» چنین اعمالی راه دشوارتری است از آداب اجتماعی که به‌هر نوع قابل تأدّب است و قبول. به‌قول جنید، مسیر از دنیا به آخرت به‌هر تقدیر قابل تهیّه و اکتساب بوده امّا سفر از قلب مؤمن به خداوند و صبر و تجهّد در آن سخت‌ترین حالات است[۷۹]. زیرا در مسیر از دنیا تا آخرت که ظاهراً با ترکِ دنیا قابل حصول می‌باشد، راهزنانِ بسیاری وجود دارد، که سه گونه آن از همه مهمّ‌تر است: «دام مکر و استدارج، دام قهر و دام لطف[۸۰]». امّا آن‌که به‌حقیقت ترک دنیا می‌کند، و خلاف هوا می‌نماید او در مسیر الی الله قرار دارد[۸۱]. حال چگونه می‌توان تشخیص این مهمّ را داد که راه راست و راه وصول به حقّ کدام است؟ جنید واضح‌ترین بخش را روشن اعلام می‌کند و آن شریعت سیّد المرسلین و سنّت اوست. پس تصوّف حقیقی، اعتقاد بر شریعت و لزوم سنّت و طریق الی الله است و به‌غیر از آن «الطّرق الی الله مسدود علی خلق الله عَزّوَجَلَّ الاّ علی المقتفین آثار رسول الله و التابعین لسنّته کما قال الله عَزَّوَجَلَّ لقد کان فی رسول‌الله اسوة حسنة»[۸۲].

لذا تعاریف او از تصوّف اغلب می‌تواند تعریفی از شریعت الله باشد نظیر این جمله که: «تصوّف آن است که با خدا باشی بی‌علاقتی»[۸۳] با این همه تفاوتی باید باشد بین آنان‌که بدونِ تعقل و تفکّر و اخلاص، اعمال شریعت به‌جای آرند و آنان‌که چون عمل بر فرایض شرع می‌کنند، در قلب اعظم از آن را انجام می‌دهند و این به هر کس ارزان داده نمی‌شود. تصوّف ازین جهت، اصطفاست، «هر که گزیده شد از ما سوی الله او صوفی

است[۸۴]»، این تصوّف محدود به حُدُودات بشری نمی‌گردد زیرا جست‌وجویی است بی‌انتها در هر مذهب و شریعت و به هر نام و حقیقت که باشد:

«قال الجنید التصوف دخول فی کل خُلق سنّی و الخروج من کل خُلق دنیٍ[۸۵]» این تعریف را جامع‌ترین وصفِ تصوّف نامیده‌اند.[۸۶] در این صورت تصوّف را نمی‌توان در لباس و جامه جُست اگر قرار باشد که تصوّف آن صورت یابد که صوفی «لایواقف غیر ربّه[۸۷]» مشکل به‌توان بسیاری از مشاهیر صوفیّه را صوفی خواند. اگر این اوصاف که جنید در تصوّف می‌شمارد: «صفای دل و عزلت از ناس و مفارقت از شیطان حقیقی یعنی، اخلاق طبیعی، فنای اوصاف بشری و تبعید دواعی نفسانی تخلّق با خلاق الّهی و اکتساب علوم حقیقی توجّه تامّ بحت به ازلیت ابدی و وفا به‌عهد قادر سبحانی همه با هم شرط صوفی باشد[۸۸]»، و نیز اگر صوفی نفسی باشد که «چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکویی از وی بیرون آید»[۸۹] و یا اگر صوفی چنین فرد کاملی تلقی شود که: «بر او نیک و بد، یکسان باشد و سایهٔ رحمت او بر همه گسترده گردد و چون سحاب باران ریزان بر شجرومدر شود[۹۰]»، به‌راستی اجتماع چنین صوفیانی مدینه‌ایست فاضله. تصوّف نزد جنید خطیر می‌نماید، چه که هر خسی را لیاقت آن نباشد. تصوّف او همه مُباینه است، در آن ذکری با اجتماع، وجدی محصولِ استماع و عملی حاکی از اتبّاع، باید یافت[۹۱]. عنصر اصلی تصوّف، اخلاق فریده است و خصال حمیده، که هر یک بادیه‌ای از بوادی رحمانی می‌باشد، و هر یک از انبیاء، اختصاص به یک وادی از آن دارند. سخاء ابراهیم و رضا اسحاق و صبرایوب و اشارهٔ زکریا و غُربت یحیی و البسهٔ موسی و سیاحت عیسی و فقر محمّدی هشت خصال اصلی تصوّفند[۹۲]. لذا دور از حقیقت نبود که گفته شد، تصوّف نزد او خطیر است زیرا خود او می‌گوید:

«ما این تصوّف به‌قیل و قال نگرفتیم و به‌جنگ و کارزار نیاورده‌ایم امّا از سر گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم و در دست ما آراسته بود[۹۳]».

چنین راه دشواری که در پیش روی است بی‌شک هزاران مانع و حاجب دارد[۹۴]، لذا باید بین صوفیان ظاهری و مدّعیان کاذب با پیران کامل تفاوت نهاد، او می‌گوید هر صوفی که دل‌بستگی به ظاهر او را از باطن منع دارد، باید باطنش را خراب دانست. او

یکی از حجاب‌ها را خرقه و دستار می‌داند. خرقه که نزد صوفیان پر اهمّیّت می‌نمود، و بعدها، بابی از علوم صوفیان گشت، سبب تفخّر و تفاخر برخی بر بعضی شد. شاید خرقه نشانی بوده‌است نه مقصودِ اصلی و برای علامتی وضع گشته بود نه هدف غایی. منظور از خرقه این بود که سالک همان قسم که به لباس، تشبّه به کاملینِ قوم می‌جوید باید باطن را چون آنان پاک و مصفّاگرداند. این منظور از خرقه در نزد جنید، عالی‌ترین درجهٔ کمال او است. می‌گوید:

«لیس الاعتبار بالخرقة أنما الاعتبار بالحرقه[۹۵]» یا در جایی می‌فرماید:

«کانت طریقتنا هذه حُرقَةً فصارت خرقةً[۹۶]» بنابراین خود او کمتر لباس صوفیانه می‌پوشید[۹۸] می‌گویند: «جنید پیوسته جامه‌های سپید می‌پوشید[۹۷]» عطّار می‌گوید لباس او بر زیِّ علما بوده:

«نقلست که جنید جامه به‌رسم علما پوشیدی اصحاب گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع در پوشی گفت اگر بدانمی که به‌مرقع کار برآمدی از آهن و آتش لباس ساز می و در پوشمی ولکن به هر ساعت در باطن ما ندا می‌کنند که لیس الاعتبار بالخرقة انّما الاعتبار بالحرقة[۹۹]».

از این رو مطمئناً او بر اعمال به‌ظاهر صوفیان زمان خود و پس از خود، خبیر و آگاه بود که خرقه را وسیله ارتزاق می‌دانستند:

«بیکی از صوفیان گفتند آیا این خرقه را نمی‌فروشی در پاسخ گفت هرگاه شکارچی دام خود را به‌فروشد با چه وسیله‌ای شکار خواهد کرد[۱۰۰]».

جنید به‌مثل حافظ و دیگر عارفانِ کامل بر این حیله و تزویر بتمامه آگاه و از آن متنفّر است:

«نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد چه بسا خرقه که مستوجب آتش باشد»

عطّار از این تزویر و سالوس اِخبار و اِشعار می‌دهد:

«جاروب خرابات باشد این خرقهٔ سالوس از دلق برون آمدم از زرق برستم».

و اینکه ابن خلدون بنابر ضبط صوفیان متأخّر می‌گوید:

«متصوّفه... اقوال شیعیان را با عقاید خود در آمیختند... به‌حدّی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقه این قرار دادند که علی (رض) آن را بر حَسَن بصری پوشانیده و از وی عهد با التزام طریقت گرفته بود و این خرقه و طریقت بعقیدهٔ آنان از

حس بصری به جنید یکی از مشایخ آنان رسیده است[۱۰۱]» شاید این گفته را با دیدهٔ شک و ظن توان نگریست، شاید آنچه از خرقه منظور داشتند همان تخلّق باخلاقِ علیِّ مرتضی است.

در باب کرامات نیز که فصلی مشبع از علوم صوفیه گشت، جنید به مقصد غایی نظر دارد. او مُنکر توانایی انسان به یُمن قدرت حق نیست، امّا این که کرامات را دلیل اثباتِ ولایتِ صاحبِ کرامت داند، به تأنّی می‌رود زیرا مانند قرآن معجزات را دلیل بر حقّانیت حضرت ختمی مرتبت نمی‌داند امّا به عطف الّهی و عنایت ربّانی تنها رسول مصطفی را مخصَّص به معجزه می‌نماید. او حتّی در برخی موارد کرامات را حجاب کاملین داند.

«قال الجنید حجاب قلوب الخاصة المختصة برویة النعم و التلذّذ بالعطاء و السکون الی الکرامات[۱۰۲]» حتّی بیان کرامات نمودن خود مرتبه‌ای والا می‌خواهد «عَنِ الجنیدانه قال من یتکلم فی الکرامات و لایکون له من ذلک شیی مثله مثل من یمضع التبین...[۱۰۳]» نیکلسون از قول جنید می‌نویسد: «تکیه بر کرامات نمودن یکی از حجاب‌هایی است که بنده را از ورود به صومعهٔ نهانی حق مانع می‌شود[۱۰۴]»، سپهسالار که در زندگینامهٔ مولوی رساله‌ای تألیف نموده در همان‌جا در وصف کرامات، عقیدهٔ جنید را بهتر توضیح و تشریح می‌دهد:

«بدان که جنس کرامات از افعال مبتدیانست اما کاملان سبیل حقیقت و شاربان سلسبیل طریقت از اظهار کرامات احتراز و اجتناب واجب دانند بلکه مشغولی از عین حجاب دانند نقلست که شخصی در حضرت شیخ الطوایف جنید رضی الله عنه نقلی کرد که فلان عزیز بر شط سجادهٔ خود انداخته نماز می‌کند و در هوا می‌پرد و ازین گونه کلمات می‌گفت شیخ فرمود که دریغا او به‌بازیچه مشغول گشته و بدان مقدار قناعت آمده و به حالت خویش خرسند، او را بخواند و بیاگاهانید و ازین باز آورد[۱۰۵]».

اما این همه دلیل نگشت تا آنان که بعد ازو زیستند، برخلاف میلِ پیرطریقت عمل نکنند و کرامات برای او در حق او ذکر ننمایند. ابوالقاسم قشیریه، حکایت می‌کند از آن مردی که قصد حج نمود و جنید بدو درمی داد آن مرد حجّ نمود و بازگشت و در طی منازل متعدّد باآنکه مخارج‌می‌نمود ولی هیچ‌دست به‌درم نزده‌عیناً مسترد داشت.[۱۰۶]،هجویری نیز حکایتی از جنید نقل می‌نماید که او چون جمال ترسایی دید از حق خواست که به‌کار

جنید آید، بعد از اندک زمانی ترسا حاضر می‌شود و مسلمان می‌گردد و از اولیای ربّانی به حساب می‌آید[۱۰۷]، به‌مثل کراماتی که در حق دیگران مکرّراً نقل شده، و در وصف جنید اگر به اتّهام نماند، لااقل غیرقابل قبول به‌نظر می‌رسد. عین همین کرامات، مسئلهٔ شطح و طامات است زیرا جنید به علّت حَزم و احتیاطِ خود هرگز کلماتی نگفت که سوءظنّ فردی از متشرعین را برانگیزد، و اغلب بر این نکته مُذعن و مُقرّ بوده‌اند. در این خصوص نوشته‌اند:

«برخی شطحیات که از دیگران شنیده شده از او شنیده نشده است...[۱۰۸]» با این همه شیخ شطّاح، روزبهان بقلی، در شرح شطحیات و دیگر آثار خود برخی از شطحیات را بدو منسوب داشته نظیر این: «توانگری کسوت ربوبیت است و درویشی کسوت عبودیّت»[۱۰۹] یا «چون بنده رها شد از اوصاف خویش بقا را بتمامی دریافت»[۱۱۰] که نتوان آن را شطح نامید و در حقیقت وصفی از جهان برین وسلوک آخرین است. روزبهان در شرح شطحیات، دو شطح فوق را به انضمام قولی دیگر از او، شرح و توضیح نموده است[۱۱۱]. گفتهٔ دیگری را نیز به جنید نسبت داده‌اند. شیخ مکّی در الجانب الغربی می‌نگارد: «کما قال ابوالقاسم الجنید مافی جبّتی الاّ الله[۱۱۲]» و از سپهسلار در رساله زگینامه مولوی می‌باشد که: «قطب وقت شیخ جنید بغدادی فرمودی لیس فی جُبتّی سوی الله[۱۱۳]» اما این جمله نمی‌تواند از جنید باشد و اغلب به ابوسعید ابوالخیر نسبت داده‌اند[۱۱۴] اما شاید قولی که از جنید قابل قبول به‌نظر می‌رسیده و بنابر فلسفهٔ وحدتِ وجود او چنانچه قبلاً ذکر یافت مدّل برآن می‌گردد، آن باشد که صاحب مرصاد نقل نموده که: «ما فی الوجود سوی الله»[۱۱۵] و این ظنّ موقعی قوی‌تر می‌گردد که همو در جایی دیگر می‌نویسد:

«و تجلّی صفات جمال هم بر دو نوع است صفات ذاتی و صفات فعلی و تجلّی صفات ذاتی هم بر دو نوع است صفات نفسی و صفات معنوی، صفات نفسی آن است که خبر مخبر از آن دلالت کند بر ذات باری جلّ و علا نه بر معنی زیادت بر ذات چنانک موجودی و واحدی و قایم به‌نفسی پس اگر به‌صفت موجودی متجلّی شود آن اقتضا کند که جنید می‌گفت رحمة‌الله علیه ما فی الوجود سوی الله و اگر به‌صفت واحدی متجلّی شود آن اقتضا کند که ابوسعید رحمة‌الله علیه می‌گفت ما فی الجُبَّة سوی الله و اگر بصفت قایم به‌نفسی متجلّی شود آن اقتضا کند که ابویزید می‌گفت سبحانی ما اعظم

شأنی[۱۱۶]».

دیگر از مواردی که به فساد صوفیان دامن می‌زد، تکدّی و سؤال است، که فصل بزرگی در علوم صوفیه در طی سالیان دراز، به‌دست آورد. چنانکه در مصباح الهدایة بحث جالبی در این خصوص مضبوط است[۱۱۷].

بعدها از علایم تصوّف تکدّی شد و سبب انزجار خلایق از عارفان کامل گشت. اغلب مردم، اولیای حقیقی را چون با آنانی که تنبلی و بی‌عاری پیشه بود، یکسان می‌یافتند دراویش را، منفور و مغضوب می‌ساختند. جنید که خود از بدو کودکی بر حِرفت و صنعت پدر یا دیگر حِرَف شاغل و کاسب بود، و در عین کسب، طیّ درجات کمال نیز می‌نمود، نمی‌توانست به حکم عقل، حُسن نظر به اعمالی نظیر گدایی داشته باشد. او اعتقاد داشت که:

«(جنید گفت) هر صوفی که سؤال را عادت کند مُبتلا گردد به طمع و خیانت و دروغ».[۱۱۸] او تکدّی را نوعی مانع و رادع در طریقت و سلوک انسانیّت می‌داند: «هر کس که نفس خود را عادت دهد در وقت سختی‌ها و فروماندگی تا از مردم یا از مسبب چیزی گیرد از بندگی نفس خود هرگز خلاص نیابد و نفس خود را متحمّل و صبور نتواند کردن».[۱۱۸۸] او حتّی کار و شغل را در ردیف عبادات و نوافل قرار می‌دهد.

«و سبیل المکاسب عند جنید علی ماسبق من الشرط سبیل الاعمال المقربة الی الله و یشتغل العبد بها علی حسبٌ یشتغل من اتیان ما تدب الیه من النوافل و مذهب جنید آن است که کسب کردن فریضه نیست امّا طاعت است همچون نماز و روزه و نوافل، و معنی این سخن آن است که ترک کسب بنده را زیان ندارد لکن کسب کردن او را بهتر از دست بداشتن و به کسب به خدا تقرّب افتد[۱۱۹]»، او کسب را مقدّم بر هر چیز می‌داند و تکدّی را مشروط به شرط محال می‌بیند که «هیچ کس را سؤال را نیست الاّ آن کس را که عطا دادن را دوست‌تر از گرفتن دارد...[۱۲۰]»، در حکایت زیر که عطّار نقل می‌کند اگرچه خاطر جنید را به برتری تکدّی میل داده است امّا، بیان خلاف آن یعنی مذمّت تکدّی را نیز که شیوهٔ جنید بوده، می‌رساند:

«نقلست که مردی در مجلس جنید برخاست و سؤال کرد که جنید را در خاطر آمد که این مرد تن درست است کسب تواند کرد سؤال چرا می‌کند و این مذلّت بر خود چرا می‌نهد آن شب در خواب دید که طبقی سر پوشیده پیش او نهادند

و او را گفتند بخور، چون سرپوش برداشت، سایل را دید مُرده و برآن طبق نهاده، گفت، من گوشت مَردم نخورم. گفتند پس چرا دی می‌خوردی که در مسجد. جنید دانست که غیبت کرده است به دل، و او را به خاطری بگیرند، گفت از هیبت آن بیدار شدم و طهارت کردم و دو رکعت نماز کردم و به طَلَبِ آن درویش بیرون رفتم، او را دیدم بر لب دجله و از آن تره‌ریزها که شسته بودند از سَرِآب می‌گرفت و می‌خورد. سربرکرد. مرا دید که پیش وی می‌رفتم، گفت ای جنید، توبه کردی از آنچ در حقّ ما اندیشیدی؟ گفتم کردم گفت برو اکنون، و هو الّذی یقبل التوبة عن عباده و این نوبت خاطر نگه‌دار»[۱۲۱].

این مطلب را می‌توان در مصباح الهدایة[۱۲۲] و رسالهٔ قشیریه[۱۲۳] و طبقات الشافعیة الکبری سُبکی[۱۲۴] و نیز در تاریخ بغداد[۱۲۵]، جُست. البته او تکدّی و گدایی را برای انکسار و درهم کوفتن نفس‌امّاره و ذلّت اوساخ روح شاید در برخی اوقات روا می‌دانسته امّا با اکراه بسیار:

«و از جنید این سؤال کردند گفت سؤال را کراهیت داشته‌ام و آن را اختیار کردم»[۱۲۶].

این نکته را می‌توان به طور اغراق‌آمیزی در ابتدای شاگردی و تعلّم شبلی نزد جنید، مشاهده کرد. در کشف الاسرار به‌طور جالبی این حکایت نقل شده:

«گر مثالی خواهی؟ بشنو وصف الحال بوبکر شبلی قدس‌الله روحه پیش از آنکه قدم در کوی طریقت نهاد، میرِسیه پوشانِ بغداد بود، عادت داشت که دزدیده به مجلس جنید رفتی، ای من غلام آنکه دزدیده در این کوی سردارد، روزی بر زبانِ جنید برفت که اگر همهٔ بت پرستان و ناکسان عالم را به‌فردوس اعلی فرود آرند هنوز حق کرم خود نگزارده است شبلی از جای بر جست نعره‌زنان و جامه‌دران و گفت منم میرسیه پوشان و از ناکسی خویش خروشان چه گویی مرا پذیرد؟ در این حال جنید گفت ای جوانمرد به‌مراسلت موسی و هارون چندین سال فرعون مدبر را می‌خواند تا بپذیرد اگر بیاید سوخته‌ای موحّد که به‌پای خود آید و در زارد چون‌که نپذیرد شبلی در کار آمد و هر چه داشت از ضیاع و اسباب و اموال پاک در باخت و مجرّد به‌ایستاد، آنگه گفت ای شیخ مرا چه باید کرد؟ گفت ترا در بازار باید شد و در یوزه باید کرد و همچنان کرد تا چنان گشت که کس به‌وی چیزی نداد پس جنید تازیانه‌ای به‌وی داد و گفت در این

سردابه شو و دل را با اندوه و درد دین پرداز و چشم را به‌آب حسرت و ندامت سپار و هرگه که جز حق در خاطرت گذر کند به‌این تازیانه اندام‌های خویش درهم شکن، شبلی سه سال در آن سردابه آب حسرت از دیدگان همی ریخت و بر روزگار گذشته دریغ و تحسّر همی خورد و زینهار همی خواست بعد از سه سال سکری در وی پدید آمد همچو مستان واله و سرگردان از آن سردابه بیرون آمد کاردی به‌دست گرفت و در بغداد همی گشت و همی گفت به‌جلال قدر حق که هر که نام دوست برد به‌این کارد سرش از تن جدا کنم، آن خبر به جنید رسید جنید گفت او را شربتی داده‌اند و مست گشته از مستی و بی‌خودی می‌گوید، چون با خود آید ساکن شود. یک‌سال در آن مقامش بداشتند چون از آن مقام درگذشت دامن خویش پر از شکر کرد و به‌گرد محلها می‌گشت و می‌گفت هر که بگوید الله دهانش پر از شکر کنم پس عشق وی روی در خرابی نهاد پیوسته در همهٔ اوقات همی گفت الله الله تا روزی که جنید گفت یا ابابکر اگر دوست غایب است این غیبت کردن چراست و اگر حاضر است این گستاخی و ترک ادبی از کجاست سخن جنید او را ساکن کرد پس جنید فرمود تا او را به حمام بردند و موی چند ساله از سر وی فرو کردند آنگه دست وی گرفت و به مسجد شونیزیه برد هشتادواند کس از این جوانمردان طریقت و سلاطین حقیقت حاضر بودند بوالحسین نوری، بوعلی رودباری و سمنون محب و رویم بغدادی و جعفر خلدی و امثال ایشان، جنید گفت ای اصحاب و مشایخ هر چه پیرما سری سقطی قدّس سرّه از ریاضت و مجاهدت از ما بدید ما از این کودک بدیدیم اگر اجازت فرمایید تا لباس بگرداند باشد که از برکات این لباس او را بر استقامت دین وارد و اگر حق این لباس فرو نهد لباس جهد از وی داد خود بستاند جنید بر پا خاست برقع از سر خود برکشید و در گردن شبلی افکند ای جوانمرد گوهر وصال او نه چیزیست که به‌دست هر دون همّتی رسد دُرّی است که جز در صندوق صدق صدیقات نیابند عبهریست که جز در باغ راز و ناز دوستان نبیند کسی را که این دوست در راه بود اگر به هزار کوی فرو شود آخر هر کوی بخود بربسته بیند تا قبلهٔ وی یکی گردد و مقصد وی یکی شود یک دل و یک همّت بود کار از یک جای و حکم از یک در بیند و الیه الاشارة بقوله الا الی الله تصیر الامور منه الابتدا و الیه الانتهاء قال الله تعالی و ان الی ربّک المنتهی و الله خیر وابقی[۱۲۷]» آنچه را که در فوق می‌توان دید با آنچه از عقاید جنید

معلوم شد نمی‌توان قبول نمود که جنید شبلی را به در یوزه‌گی کشـانیده بـاشد عـلی الخصوص که در مابقی حکایت در جایی دیگر، رسم خرقه پوشی که آن نیز چـندان مورد قبول جنید نبوده ذکر یافته‌است. به‌هر تقدیر در کنار این دو عامل یعنی خرقه و گدایی، باید عامل سوّمی را اضافه نمود که هر سه اوج فسادِ صوفیه به شمار مـی‌رود عامل سوّم رسم شاهد بازی است که بعدها دامن بزرگان تصوّف از لکهٔ ننگ آن کوتاه و قصیر نماند. هنگامی که جنید را به آن متّهم نمودند، جواب او بسیار ذکـاوتمندانـه و ساده بودکه «از جنید پرسیدند که اگر ما بر وجه اعتبار در کلیسا شویم روا بود و مراد ما از آن جز آن نبود تا دل کافران ببینیم و برفعت اسلام شکر کنیم وی گفت اگر به‌کلیسا توانید شد چنانک چون شما بیرون آیید بتی چند را از ایشان بدرگاه توانید، بـروید و اگرنه مروید[۱۲۸]»، با این همه اوصوفی زیست و صوفی ماند، چه در تصوّف، حقیقتی می‌دید که رو به‌کمال دارد، او درین باب می‌گوید:

«و جنید را گفتند که مرقع و رکوه‌ها بسیار شد و این مذهب را خوار کـردند او بـه جواب گفت اکنون خوش است راه رفتن شما را می‌بیند به دیده‌های ایشان و شما در سرّ با خدای‌اید[۱۲۹]»، او تصوّف را سفر انسان به سوی انسانیت می‌دیده که نتوان از آن گذشت، که گذشتن از آن، اغماضِ روح باشد و بر انسان چـنین فـاجعه‌ای پسـندیده نیست:

«فَسِئُلَ جنید عن التّصوّف فقال تصفیة القلب عن موافقة البریة و مفارقة الاخلاق الطبیعة و اخماد صفات البشریة و مجانبة دواعی النفسانیة و منازلة صفات الروحانیة و التعلّق بعلوم الحقیقیة و استعمال ما هو اولی علی الابدیة و النصح لجمیع الامّة و الوفاء لله علی الحقیقة و اتّباع الرسول فی الشریعة[۱۳۰]» که شرح آن به طورِ مبسوط تـوسّط کلاباذی انجام شده است.

٦ - تدلیس ابلیس:

حکایت ابلیس، آن‌طور که در فاروق اعظم، قرآن کریم، طرح گشت و اساس کتب الّهی نیز بر آن استوار بود، ارباب نظر را به تأمّل و تفکّر نشاند. چه اگر کلّ قضیه به ظاهر آن منحصر می‌بود، می‌بایست قضاوت دربارهٔ ابلیس را با تأنّی انجام داد و این کاری بود که صوفیان به‌خوبی از عهده برآمدند. و این کار به‌قسمی شد که برخی راه افراط پوئیدند و

از شیطان دفاع نمودند، و برخی پیش‌تر رفته از او ستایش کردند، نیکلسون در بیان رابطهٔ انسان باخدا از اتّهامات وارده بر حلاّج، ستایش از ابلیس را طرح می‌کند[۱۳۱]، محقّقِ دیگری در مورد احمد غزالی، عقاید او را در باب ابلیس نقد می‌نماید[۱۳۲]. جنید نیز مبرّا از این قضیه نگشته، حکایتی از او در باب ابلیس نقل شده است، مانند این:

«جنید ابلیس را به خواب دید برهنه، گفت شرم نداری از مردمان؟ گفت این نه مَردُمانند. مردمان آنانند که در مسجد شونیزیه‌اند. همه تنم بگداختند و جگرم سوختند جنید گفت چون بیدار شدم شتافتم و آنجا شدم جماعتی را دیدم مهرها بر زانو نهاده و در تفکّر چون چشم ایشان بر من افتاد گفتند نگر تا غرّه نشوی به حدیث پلید[۱۳۳]» عطّار این حکایت را مفصّل نقل می‌کرد و به جای آنان‌که در مسجد نشسته بودند و مورد سخن ابلیس قرار گرفتند ابوحمزهٔ بغدادی را ذکر می‌نماید[۱۳۴]. چنان‌که معلوم است و از حکایت مفهوم می‌شود[۱۳۵] اولاً عقاید عامّه را با اولیا باید تفاوت نهاد، علی‌الخصوص ابلیس را نزد عامّه باید طوری دید و نزد اولیا نوعی دیگر، ثانیاً ابلیس را به اولیا راهی نیست و در ساحت اولیاء، شیطان مقامی ندارد. در حالی‌که در میان عباد است، مانند عاصیان‌که برای عصیان توجیهی دارند، او نیز تأویلات بارده دارد:

«از جنید می‌آید که گفت وقتی آرزو خواستم که ابلیس را علیه اللعنة ببینم روزی بر در مسجد ایستاده بودم پیری می‌آمد از دور روی به من آورد و چون او را بدیدم و وحشتی اندر دلم اثر کرد چون به نزدیک من آمد گفتم تو کیستی ای پیر که چشمم طاقت روی تو نمی‌دارد از وحشت و دل طاقت اندیشهٔ تو نمی‌دارد از هیبت گفت من آنم که ترا آرزوی روی منست گفتم یا ملعون چه چیز ترا از سجده کردن باز داشت مر آدم را، گفت یا جنید ترا چه صورت نبود کی من غیر وی را سجده کنم جنید گفت من متحیّر شدم اندر سخن وی به سرّم ندا آمد قل له کذبت لو کنت عبداً لمّا خرجت من امره و نهیه فسمع النداء من قلبی فصاح و قال احرقتنی بالله و غاب بگو یا جنید مر وِرا که دروغ می‌گویی که اگر تو بنده بودی از امرِ وی بیرون نیامدی و به نهیش تقرّب نکردی وی آن ندا از سرّ من به‌شنید و بانگی به کرد و گفت به‌سوختی مرا بالله یا جنید و ناپدید شد[۱۳۶]».

ابن‌الجوزی حکایت فوق را باقدری تفاوت به‌نقل از احمدغزالی در وصف موسی

و ابلیس، و برخی نیز در وصفِ حلاّج در طواسین آورده‌اند[۱۳۷]. البتّه در استنباط جنید و حلاّج تفاوت موجود است.[۱۳۸] بالاخره عطّار نیز تبعیّت از هجویری نموده و حکایت را به مثل او نقل فرموده[۱۳۹] است. چنانچه معلوم می‌شود ابلیس و ابلیسیان، در عذر و توجیه عمل خود به دلایل ظاهراً مُحکَمی متمسّک شده و به هر گونه ترفندی متشبّث می‌شوند، چه که به امر و نهی حق بی‌توجّه‌اند و صاحبِ امر را به امرِ او می‌فروشند. به این معنا که مسئلهٔ ابلیس در شناخت اوست مر حق تعالی را، او عارف به خداوند نیست بلکه عارف به امر و نهی و حکم و فرمان اوست، و در نظر ندارد که حق تعالی چون خواهد به طرفة العینی برای امتحان مردم، می‌تواند حکم دیگر دهد. مگر نه این که حق بنفسه در کتاب خود فرموده «یفعل مایشاء و یحکم مایرید؟» لذا در نزد جنید اولیاء باید اقرار بدین کلمه نمایند که در اصل خداوند صاحبِ امر است ولی، امرِ او فرعِ اوست، پس باید از «امر» و «فرمانِ» او بدو راه جُست اما نباید به‌فرمان و حکم او از او محروم ماند زیرا او که حکم می‌تواند کرد پس مُلغیٰ نیز می‌تواند نمود. دیگر جنید این را پذیرفته که ابلیسِ حقیقی در نفوس انسانی است، و هر کس می‌تواند ابلیسی باشد و در عین حال می‌توان طوری زیست که ابلیس را نیز بدو راهی نباشد او می‌گوید:

«رایت ابلیس فی النوم فقلت یالصّ ایش مقامک هاهنا؟ فقال و ایش ینفعنی قیامی لوان الناس کلهم مثلک ما نَفَعَتنی لصوصیتی شیئا[۱۴۰]».

بنابراین نه تنها این امر سهل الحصول است بلکه جهت ابقای عالم ضروری به‌نظر می‌رسد و واجب، و در زمانی نیز هر چند دور رخ می‌دهد. امّا ابلیس را باید در نفس خود یافت و آنگه منکوب و مخذول نمود؛ همانطور که حق چنین نمود و فریضه عبد آنست که چون صاحبِ خود، و خالق خود، عمل کند. البته راه را باید بسیار دشوار دید، او معتقد است حتّی در تصوّف نیز ابلیس می‌تواند نفوذ یابد او می‌گوید:

«اذا رایت صوفیاً لم یکن علی یمنیه مصحفاً و علی یساره حدیثاً و علی قدامّه فقیهاً فاشهد بانه الشیطان[۱۴۱]» با این بیان صریح می‌توان درک نمود که تا چه حدّ معنای ابلیس در نظر جنید واضح است. بنابراین چندان دور نیست اگر در حکایتی، ابلیس را دید که از جنید بگریزد، نظیر آنچه عطّار ذکر نموده است:

«نقلست که بزرگی پیش جنید آمد ابلیس را دید که از بیش او می‌گریخت چون در

پیش جنید آمد او را دید گرم شده و خشم بر وی پدید آمده و یکی را می‌رنجانید گفت یا شیخ من شنیده‌ام که ابلیس را بیشتر آن وقت دست بود بر فرزند آدم که او در خشم شود تو این ساعت در خشمی و ابلیس را دیدم که از تو می‌گریخت جنید گفت شنیده‌ای وندانی که ما به‌خود در خشم نشویم بل که به‌حق در خشم شویم لاجرم ابلیس هیچ وقت از ما چنان نگریزد که آن وقت خشم دیگران به حظّ نفس خود بود و اگر نه آن بودی که حق تعالی فرموده است که اعوذبالله من الشیطان الرجیم گویند من هرگز استعاذت نخواستمی[۱۴۲]» در نظر جنید ابلیس بر صوفیان در دو موقع قدرت و حکومت می‌یابد:

«شیخ جنید می‌گوید که ابلیس را در خواب دیدم و پرسیدم که تو بر اصحاب هیچ ظفر می‌یابی و نصیب خود از ایشان می‌گیری ابلیس گفت بر من به غایت دشوار و معظّم است و خطا خود از ایشان گرفتن بس عظیم است الاّ در دو وقت که بر ایشان دست می‌یابم گفتم آن دو وقت کدام است گفت یکی در وقت سماع و دوّم نظر، درین دو فرصت ایشان را بندۀ خود می‌کنم و در ایشان در می‌آیم جنید می‌گوید که این سخن او را با شیخ خود گفتم فرمود که اگر من او را بدیدمی گفتمی که یا ملعون هر که سماع از حق شنود و چون نظر کند به حق نظر کند تو بروی هیچ دست و ظفر نیابی جنید گفت صدقت[۱۴۳]» که در شرح التعرّف نیز به‌نوعی دیگر ضبط گشته‌است[۱۴۴] اگرچه جنید ظاهراً تصدیق قول سری سقطی می‌کند امّا باید دقّت نمود که درستی کدام گفتار را قبول می‌کند او نظر به حق یا سماع از حق را قبول دارد. ولی آیا می‌توان هر سماعی را سماع از حق دانست و یا هر نظر را نظر به‌حق یافت؟ به‌قول مولانا: «نه هر چشمی نظر دارد، نه هر بحری گوهر دارد» پس باید دید در نظر جنید سماع را چه معنی است و چه مفهوم؟

۷ - سرور القلب به حلاوة الخطاب:

در قرآن، در حکایت خلقت، مسطور است:

«اذ اخذ ربّک من بنی آدمَ من ظهورهم ذرّیتهم و اشهدهم علی انفسهم الستُ بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمة انا کنّا عن هذا غافلین[۱۴۵]».

این مکالمه که در عالمی به نام عما صورت پذیرفته، مورد تأمّل عرفا واقع گشته است. این که آدمیان به‌صورت ذرّه در جواب «الست بربکم» ندای «بلی» سر دادند

و مخاطِب و مخاطَب هر دو عهدی بستند و در یوم القیمة این عهد تکرار یابد، حکما را به تفکّر و عرفا را به تأمّل نشاند و هر یک عقدهٔ دل را به‌نوعی گشودند. عالم میثاق، عالم عهد، عهد ازل و میثاق ربّانی، نامی است که بر این گفتگو نهادند. جنید در باب سماع و موسیقی نظری دارد که به این گفتگو ختم می‌شود. اوّل آنکه سرّ شناخت خداوند در نهاد آدمیان نهفته است، چنان‌که در صفحات قبل معلوم شد و، در سعادتنامه، شبستری می‌سراید:

بر جنید ابلهی گرفت این دق — که چه داری دلیل هستی حق
پیر دم زد ز عالم ارواح — گفت اغنی الصباح عن مصباح
صبح را نیست حاجتی به چراغ — نور خود دارد از چراغ فراغ
همه عالم فروغ نور خداست — چه محال چراغ مختصر است
مهر در تافت از در و دیوار — ذرّه را با فروغ شمع چکار
ذره بود آنکه از خطاب اَلَست — به جواب بلی میان دربست(۱۴۶)

بنابراین آدمی باید در حیات، هدف را بیند که مانند یوم میثاق، طاهر و مقدس گردد تا به‌کلّی فانی شود و همان عهد را مجدد ببیند، آن ماری‌شیمل[۱] می‌نویسد:

«آن‌گونه که جنید بیان کرده بود هدف غایی عارف آن است که چنان نیست گردد که در روز میثاق بود پایان او در عدم بازگشتن به آغاز خویش (در عدم) است(۱۴۷)» این سخن در عارفان بعد از جنید تأثیر بسیار گذاشت حتی مولانا بر آن صحّه نهاد و بدان رونقی جدید داد.(۱۴۸) امّا سخن جنید این است که: «النهایة الرجوع الی البدایة(۱۴۹)» که خود مأخذ شیعی دارد و مأخوذ از اقوال حضرت علی است.(۱۵۰) او فریضه انسان می‌دانسته که «کما بدأکم تعودون» و چون از او، در مورد این کریمهٔ قرآنیه سوال شد در مقام جواب فرمود:

«جنید را از این آیت پرسیدند جواب داد که اوّل کل انسانٍ یشبه آخره و آخره یشبه اوله آنگاه گفت نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار(۱۵۱)» لذا انسان، در دیدِ او باید هر دم منتظر استماع ندای الست و سرمست پیمانهٔ دوست گردد که نه فقط انتظار کافی است بلکه باید به‌جدّ جهد نمود. این خطاب در ذرّات عالم نهفته است. هر دم حق

---

1 - Annemarie Schimmel.

تعالی با زبان اشیا همان عهد را تکرار می‌کند ولی گوش جان نیست تا به‌شنود:

«قال الشبلی رحمةالله علیه فی هذه المعنی لاستاذه جنید بن محمّد رحمة الله علیه ماتقول فی من‌الله حسبه قولاً و فعلاً، قال العارف قدس الله روحه خطاب العام خروج نطق الله عن کل شیی فی وقت المراقبة للحاضر[۱۵۲]» امّا حقّ، خاطرِ عهد ازل و میثاق خود را چنان در نفوس، محکم و دیعه نهاده که شیرینی آن گفتار - البته اگر جان لطیف باشد - هنوز باقی است. زیرا وقتی روحی به سماع نشیند، آن خاطره تجدید حیات یابد، قوّت گیرد و نشئهٔ جدید بخشد. او می‌گوید:

«از جنید پرسید که سبب چیست که شخصی آرمیده باوقار، ناگاه آوازی می‌شنود اضطراب و قلق در نهاد او می‌افتد و از وی حرکات غیر معتاد صادر می‌شود گفت حق تعالی در عهدا زل و میثاق اوّل با ذرّات ذرّیات بنی آدم خطاب الست بربکم کرد حلاوت آن خطاب و عذوبت آن کلام در مسامع ارواح ایشان بماند لاجرم هرگاه که آوازی خوش بشنوند لذّت آن خطابشان یاد آید و به‌ذوق آن در حرکت آیند[۱۵۳]» اغلب صنادید[۱۵۴] متصوّفه چون قشیری[۱۵۵] در رسالهٔ خود و عطّار در تذکرهٔ خود[۱۵۶] و دیگران (این اعتقاد را) ذکر و نقل نموده‌اند.[۱۵۷] این قول و عقیده در بزرگانی چون احمد غزالی نیز تأثیر بسیار داشت چنانچه استاد پورجوادی در سوانحی که بر حیات غزالی نگاشته‌اند، به آن اذعان فرموده‌اند.[۱۵۸] بنابر اقوال فوق آنچه معلوم است این است که نه هر سماعی تواند چنین خاطری را (که در ازل واقع گشته) قوی و تجدید نماید، اگرچه «سرور القلب بحلاوة الخطاب[۱۵۹]» امّا نه هر سماعی و خطابی. این‌بار نیز جنید ناظر بر هدف است و غایت، اگر سماع سببی و علّتی و وسیله‌ای است جهت تقرّب‌الی الله، و قرار بر این گردد که خود، غایت شود، با اصل مباینت نموده و فرع بر اصل برتری می‌یابد. و این چنین سماعی است که در نزد جنید مردود می‌باشد. «السماع فتنه لمن طلبه و ترویح لمن وجده(۱۶۰)»، او برای سماع شرایطی قایل است. همان‌طور که محمّدغزالی در احیاالعلوم به قول جنید استناد جسته:

«حکی عن الجنید انه کان یقول السماع محتاج الی ثلثة الاشیاء و الا فترکه اولی الاخوان و الزمان و المکان[۱۶۱]» بنابراین اگر این شرایط حاصل نگردد سماع را متروک باید گذاشت. چنان‌که جنید بنفسه در اواخر حال، عمل می‌نمود:

«جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی گفت مع

من یعنی با که سماع کنم گفتند تسمع لنفسک از برای خود بشنو گفت عمّن؟ از که بشنوم؟[۱۶۲]»

او با اعمالی که در حین سماع برخی به آن معتاد بودند، مخالف بود. اما تعرّض روا نمی‌داشت، بر او ایراد می‌گرفتند چرا در سماع، سکون و وقار حفظ می‌نماید و او اشاره می‌کند:

«کما کان یشیرالجنید اذا سئل عن سکونه و قلّة اضطراب جوارحه عندالسماع الی قوله و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمّر مَرّ السحاب صنع الله الذی اتقن کلَّ شیی[۱۶۳]» و به شاگردان خود نیز صدور چنین حرکاتی را اجازه نمی‌دهد، حکایت جوانی که در محضر استاد به‌وقت سماع نعره می‌زد و جنید او را از این عمل بازداشت قبلاً نوشته شد.[۱۶۴] او بر تأثیر به سماع واقف است که:

«جنید گوید که دیدم درویشی را که اندر سماع جان بداد[۱۶۵]» امّا آن‌طور که او در نظر دارد، محلّی مناسب و موقعی در خور و قلوب صاف و مطهّر می‌خواهد، که تنها نظر بر سماع ندارند بلکه ناظرِ خطابِ اَزَلی، از مصدر خلقت باشند.

۸ - ریاضت در شریعت:

صوفیان در رسیدن به کمال، اعمالی را انجام می‌دهند که ریاضتش خوانند. افراط بر این‌گونه حرکات را بسیاری نپسندیدند، بلکه اعتدال را ممدوح داشتندو نظر جنید بر این گونه ریاضت‌ها، از قبیل بیداریِ ممتد و گرسنگی لاینقطع و رهبانیت نمی‌توانست مثبت باشد. نامهٔ علی سهل اصفهانی که جنید را به بی‌خوابی تشویق می‌کرد و جنید جوابی مطابق با شریعت برای او ارسال داشت قبلاً ذکر شد. بنابراین او بر ریاضات تامّهٔ شاقّه طرفی نمی‌بست و آنچه که دربارهٔ او نوشته‌اند و اغلب به‌گونه‌ای از ریاضت می‌ماند، همه در شریعت حصول می‌یافت، مانند اوراد و ادعیه و نمازهای طولانی. سُبکی می‌نویسد: «بلغنی ان الجنید کان فی سوقه و کان ورده فی کل یوم ثلاثمائة رکعة و ثلاثین الف تسبیحة[۱۶۶]» و گفتهٔ ابن الجوزی[۱۶۷] که مأخوذ از ابن‌خطیب بغدادی است[۱۶۸] آن را تأیید می‌کند و یا این که در وصف او نوشته‌اند: «ما نزعت ثوبی للفراش[۱۶۹] منذاربعین سنة» و یا «فکان الجنید عشرین سنة لایأکل الاّمن اسبوع الی الاسبوع و یصلی کل لیلة اربعمائة رکعة[۱۷۰]» همه دالّ بر این حقیقت است

که او ریاضت را فقط در شریعت و فرایضِ سنّت، قابل قبول می‌دانسته و برای ریاضت هدف و غایتی، قایل بوده است، او می‌گوید:

«اجماع چهار هزار پیر طریقت است که نهایت ریاضت اینست که هرگاه که دل خودطلبی ملازم حق‌بینی[۱۷۱]».

بنابراین چه بسیار از ریاضات که نزد حقّ حتّی به حساب نمی‌آید و لاشیئی محض است و برعکس چه بسیار از اعمال که در شریعت است و به ریاضت نمی‌ماند ولی مقبول حق گردد. با این همه او در کار نفوس ناسزا و طعن و لعن نمی‌کرد و استهزاء روا نمی‌داشت، از نیشخندی که بر اعمال فردی که در ریاضت شُهره آفاق شده بود، می‌زند به اعتقاد راسخ او بهتر می‌توان راه بُرد:

«جنید را گفتند سی سالست تا فلان کس سر از زانو بر نگرفته است او طعام و شراب نخورده و جهندگان در وی افتاده و او را از آن خبر نه چه‌گویی در چنین مرد که او در جمع جمع باشد یا نه گفت ان‌شاءالله تعالی[۱۷۲]» پیداست که اولاً او نظرِ درستی و حقانیت بر چنین اعمال ندارد فی المثل رأی او نه بر تحریم بلکه بر اباحت رُهبانیت چنین ظنّی را قویّ می‌سازد[۱۷۲A] ثانیاً نه ریاضت بلکه هر عمل را معلّق به‌قبول حق می‌داند و ثالثاً با فرض قبولِ حقّ از رفتارِ همهٔ روندگان طریقت، علوّ روحی ایشان را خواستار است. امّا این که ریاضت را چه‌کسی و بر چه مقیاس می‌تواند تجویز کند باید ولیّ را شناخت.

۹ ـ ولایت: خداوند را عبادی است که تعلّق بر این عالم فانی نداشته و جز حضرت باقی مطلبی نمی‌دانند «ان لله عباداً قلوبهم عرشية و ابدانهم وحشية و ارواحهم ربانية و هممهم سماوية و نفوسهم بين الخلق جاسوسة شجرة المحبة و قلوبهم مغروسة السماء سقفهم، والارض بساطهم و العلم انيسهم و الرب جلسيهم[۱۷۳]»، این چنین ولیّ همیشه در رعایت کامل است: «هر که نیکو بود رعایت او دایم بود[۱۷۴]» این چنین ولیّ، به اعانتِ غیبی بر همه شیی اِخبار و اِشعار دارد، «لايصّح الولاية الاّلمن شاهد السرائر و يُخبر عن الضمائر[۱۷۵]» جنید اوصاف ولیّ را طوری رقم زده که اطلاقِ ولایت جز بر کامل غیبی یعنی آن‌کس که مُصطَفَویً حقّ جلّ جلاله است صادق نمی‌گردد.

«من صفة الوليّ ان لايكون له خوف لان الخوف ترقّب مكروه يحّل فی المستقبل

او انتظار محبوب یفوت فی المستأنف و الولّی ابن وقته لیس له مستقبل مخاف شیئاً و کما لاخوف له لارجأله لان الرجا انتظار محبوب یحصل او مکروه یکشف و ذلک فی الثانی من الوقت کذلک لایحزن لان الحزن من خروبة الوقت من کان فی ضیأ الرضأ و روضة الموافقة فاین یکون له حزن کما قال الله تعالی الاوان اولیأ الله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون[۱۷۶]» بنابراین ولیّ چون کوه استوار و جبل راسخ، ثابت بر اخلاق پسندیدهٔ یزدانیِ خود که به اعانت غیبی حاصل نموده، می‌باشد. بر او حزن و رجاء راهی ندارد. چه این دو، دلیل بر نقص اوست و ولی را کمال باید حاصل گردد، و چون این دو، صفت‌های این دنیا است که «بئس‌الدار دارالفرار و دارالغرور» پس ولّی، اگرچه جسماً در این عالم راه می‌رود و چون سایر مردم حرکت می‌کند، امّا روحاً در عالم باقی پرواز می‌کند و خوفی بر او نیست. زیرا وجودی در ساحتِ ملیکِ عزّت ندارد که بر امری یا فقدان شیئی، خایف گردد. نظرگاه باید حق باشد. نشانِ پنهانِ خدا را در هر شیی که حق به‌ودیعه در آن مستور نهاده، عیان بیند. چه که زشتی را از خلق نمی‌بیند، هر چه هست دلیل بر اوست، نشانی از اوست. وجودی از اوست، چنین اوصافی جز بر کملّین قوم روا نباشد. او که نیمی از حیات خود را در پرتو فیوضات حَضَراتِ ائمهٔ خدا، مستفیض داشت آیا بعید نیست که این اوصاف را فقط در شأن اینان که مواریث هُدیٰ بودند و مصابیح تُقیٰ، روا بداند؟ الله اعلم. امّا این که او خود نیز یکی از اولیأ است یا نه، قضاوت را ولیّ کاملی باید کند. حکایت‌های بسیاری، مبتنی بر اشراف ضمایر توسّط جنید، نقل شده است مانند این که:

«... حدثنی خیر قال: کنت جالساً یوماً فی بیتی فخطر لی خاطر، ان اباالقاسم الجنید بالباب، اخرج الیه، فنفیت ذلک عن قلبی و قلت وسوسةً فوقع لی خاطرثان فنفیته فوقع خاطر ثالث فعلمت انه حق و لیس بوسوسة فَفَتَحْتُ الباب فاذا انا بالجنید قایم فسلم علیّ و قال یا خیر الاخرجت مع الخاطرالاول[۱۷۷]».

داستانِ مریدی که در بصره اندیشه گناه نمود و رویش سیاه شد و جنید در بغداد به‌جای مرید استغفار می‌نمود نیز همین اشراف را می‌رساند که عطّار نقل نمود[۱۷۸] و قبلاً ذکر شد. البتّه اصل حکایت را می‌توان توسط سُبکی[۱۷۹] و ابن الجوزی[۱۸۰] فهمید که آن مرید ابوعمروبن علوان است که حکایت را خود نقل نموده است با این همه، جنید به طورِ خاضعانه، خود را در چنین مقامی نمی‌داند. «یکی در مجلس جنید

رابسی مدح گفت جنید گفت این که تو می‌گویی مرا هیچ نیست تو ذکر خدای را می‌کنی و ثنا او را می‌گویی(۱۸۱)» او ولیّ کامل را هر چند در ارتقا و بزرگی بیند اما به هر حال مخلوقِ کلمهٔ حضرت محمّد داند.

۱۰- شریعت، سنت:

نگاشته‌اند که جنید را ترجیح انبیأ بر اولیأ مسلّم بوده(۱۸۲)، «قال الجنید و النوری و غیر همامن الکباران ماجری علی الانبیأ علیهم السلام جری علی ظواهرهم و اسرارهم مستوفاة بمشاهدات الحق(۱۸۳)» که بر خطای انبیا چنین توجیهی نموده است. او مَثَل اعلای انسانِ کامل را حضرت محمّد(۱۸۴) می‌دانست و آرزوی خود و هر عبد حقیقی را رسیدن به اخلاق او می‌دید: «جنید گفت کاشکی من بدان سهو پیغامبر رسیدمی(۱۸۵)». در مورد آیهٔ «انک لعلی خُلُق عظیم» می‌گوید: «خلق پیغمبر را برای آن عظیم خواند که او را هیچ همّت نبود جز خدای تعالی»(۱۸۶) و آنچه از حضرت محمّد باقی است و نشان از او دارد، شریعت او و قرآن است. او معتقد است که تصوّف حقیقی، موازینش بر علوم شریعت موزون است(۱۸۷)، و اگر نفسی بر حفظ قرآن و کتابت حدیث و تفقّه اقدام ننماید هر چه قدر هم کامل باشد اقتدا کردنِ بدو شایسته نیست(۱۸۸). خود او نیز هم در جوانی و هم در کهولت بر این شیوه بود و وقتی در کهولت بر او ایراد گرفتند که پیراست و نمی‌تواند بر اعمال جوانی و استدامت و عنایت حقوق الّهی و فرایض سبحانی عمل نماید جوابی که می‌دهد این است:

«اندر بدایت هر چه یافته‌ام بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای محال باشد که دست از این بدارم اندر نهایت»(۱۸۹) او عمل بر شریعت را بهترین طریق جهت حفظ مرید و وصول به خدا داند، «هر مرید که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد(۱۹۰)» حتّی قدمی از این فرا رود و چنین مریدی را شیطان خواند(۱۹۱) به‌هر حال شدّت اعتقاد جنید بر رعایت حدود و احکام الّهی او را بعنوان یک صوفیِ نمونه، مقبولِ عامّه و خاصّه می‌کرد اگرچه افرادی مانند براون* نوشته‌اند:

- Edward Granville Browne.

«مولی و مقتدای حلاّج، جنیدا ست که او نیز ظاهراً ایرانی بوده و در سال ۹۱۰ میلادی بدرود زندگانی گفته است شهرت جنید از منصور کمتر است و خیلی بیش از منصور مقیّد به‌قیود و موازین شرعیّه و مقبولات عامّه نبوده است...[۱۹۲]» نمی‌تواند عمقی حقیقی در معارف صوفیه داشته باشد. نظر او راجع به نکاح و نماز و صلاة همگی دلیل بر این است که او شریعت و تصوّف را یک حقیقت می‌دانست، زیرا یکی بدون دیگری بقایی ندارد و به خرافات ماند. شریعت را طراز و تصوّف را محتوی آن می‌بیند و همین اعتقاد او در مورد قرآن نیز صادق است. در نظر او قرآن و انسان توأمند، یعنی لفظ قرآن و انسان و معنی قرآن و انسان توامند، و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و آن «هو حقیقة الاشیأ[۱۹۳]» است او که هم در باب روح انسانی اندیشیده و هم به دفعاتِ عدیده قرآن را خوانده و نوشته و خود در آیات قرآنیه صاحب نظریات عمیقی بوده است[۱۹۴] می‌توانسته تقارن و تقارب قرآن و انسان را دقیقاً دریابد، از قرآن شریعت و از انسان طریقت را اخذ نموده، لذا لزوم هر دو را به شدّت معتقد بوده و بر وحدت این دو به یقین رسیده‌بود، بنابراین احاطهٔ او بر هر دو قابل تقدیر است. دلیل آشنایی او با دقایقِ سبیل، حکایت زیر است که نشان می‌دهد که حجاب راه انسان‌ها چیست؟

«وقتی مریدی جنید را پرسید که چون قرآن می‌شنوم هیچ اضطراب و تحریک پدید نمی‌آید و چون بیتی می‌شنوم حالتی و وقتی و وجدی ظاهر می‌شود گفت در حجاب کمال است و حکم قدم و جلالت دارد هر دلی از هیبت جلال او به نور جمال او راه نیابد و چون هم از آن کمال دور افتد در وی امکان حرکت و مجال حالت نباشد. امّا ابیات از گفته‌های آدمیان است به‌طباع نزدیک باشد به حکم قرب اظهار معنی کند به‌دل، بدان متحقّق و متحرّک شود...[۱۹۵]».

حاصل ارزش آدمی بر تطابق او با خیراعلی، قرآن، می‌باشد. اگرچه این حکایت از شبلی است: «وقتی شبلی شنید که در بازار بغداد یکی می‌گفت خیار ده تا به‌دانگی فریاد برآورد چون خیار ده تا به‌دانگی بود حال اشرار خود چگونه بود؟[۱۹۶]» ولی شمس تبریزی آن را در حق جنید می‌داند[۱۹۷] البته معنای جمله به‌نظری درست آید ولی به‌نظری که وصول به‌حق است، عاری از حقیقت می‌باشد. امّا در هر دو حال عدم کل شیی است در ساحت ملیک عزّت. او همانند پیامبر اکرم و مطابق با آیات قرآنی

به‌درجات و تفاوت‌ها قایل بود و همان‌طور که سنّتِ حضرت محمّد، در رفتار باناس، تنوع اقتضاء می‌نمود، بر تفاوت درجات و مراتب آحاد انسانی اعتقادی راسخ داشت. طبقات ناس باید در مراتب مختلف باشد بدون آنکه نفسی بر نفسی تفاخر نماید، از جنید می‌آید که:

«یکی بازاری پیش جنید درآمد گفت ای پیرطریقت اگر بندگی این است که شما بدست دارید پس ما چه داریم و چه امید دربندیم که جای نومیدی است پیر گفت لشکر امیران همه خاصگیان و ندیمان نباشند سگبانان و ستوربانان نیز باشند و در مملکت همه به کار آیند و بجای خویش باندازهٔ خویش همه زندگی کنند[۱۹۸]» بنابراین جنید با این اعتقاد به مسکینان آرامش و به ارواح مقتدر خضوع می‌بخشد، و تعالی به کل اشیأ می‌دهد. به‌قول منسوب به انصاری در همین تفسیر:

«گرچه خوبی تو سوی زشت بخواری منگر کاندرین ملک چون طاوس بکارست مگس

عزیزشناس حال آن درویش که در مناجات گفته آلهی ارض بی محبّاً فان لم ترض بی محبّاً فارض بی عبداً فان لم ترض بی‌عبداً فارض بی کلباً»[۱۹۹]

بنابراین هر چیزی برای آحاد نفوس معانی مختلفی می‌یابد، ضرب المثلی است که اطلاق بر حدیث نیز گشته: «حسنات الابرار سئیات المقربین». فی الجمله، آن‌چه که عزّت است، برای نفوس مختلف درموردش فرق‌می‌کند و ذلّت‌وزلّت نیز به‌همین صورت‌است:

«و گفت (جنید) زلّت عالِم میل است از حلال بحرام و زلّت زاهد میل است از بقا بفنا و زلّت عارف میل است از کریم به‌کرامت[۲۰۰]» و حجاب راه نیز همیشه وجود دارد، امّا جهت نفوس، معانی مختلفی می‌یابد:

«گفتند که می‌گویی حجاب بشر است نفس و خلق و دنیا گفت این سه حجاب عامّ است حجاب خاصّ سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت[۲۰۱]» البته این امر به علّتِ منازل و مُقامات سلوک است. در جایی امری محبوب و در موردی همان امر مردود است:

«چون قدرت معاینه گردد صاحب او نفس به‌کراهیت تواند زد و چون عظمت معاینه شود از نفس زدن منع کنند و چون هیبت مُعاینه شود آنجا کسی نفس زند کافر شود[۲۰۲]» و نیز: «صاحب تنظیم را نفس زدن تواند بود و آن نفس زدن ازو گناه نبود و نتواند که ازو باز ایستد و صاحب هیبت صاحب حمد است و این نزدیک او گناه بود و

نتواند کی اینجا نفس زند[۲۰۳]».

به خاطر این تفاوتِ مراتب و تباین ادراکات، لازم است که حقیقت بر صور تمثیل و حکایت بیان شود و آن هم بر قدر و اندازهٔ مستمع، به‌عبارت دیگر سخن حق را به اندازهٔ طاقتِ گوش دهنده باید گفت:

«اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که به نزدیک عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان درا حوال خویش برآن مزید یابند و هرچه گویند ایشان را احتمال کنند و لایق ایشان این بود[۲۰۴]» او نیز سعی می‌کرد با تلامذهٔ خود چنانچه از قبل گفته شد به‌همین روش رفتار نماید:

«جنید را پرسیدند که از تو مسئله‌ای می‌پرسند تو آن را جواب می‌گویی و همان مسئله را دیگری می‌پرسد جواب دیگر می‌گویی جنید گفت علی مقدار السّایل الجواب[۲۰۵]» به‌همین علّت بوده که رسایل خود را بعد از مرگِ برخی از کسانی که با او مکاتبه نمودند، از بین می‌برد[۲۰۶] و تقیّه روا می‌داشت[۲۰۷]. این که طاقت مستمع، حدود بیان قایل را تعیین می‌کند به‌نوعی ریشه از وحی و الهام دارد. حضرت مجتبی، بنقل از حضرت سیدالسّاجدین و مولی العارفین، می‌فرموده است:

«انی لاکتم من علمی جواهر   کی لا یری الحق ذوجهل فیفتننا....
فربّ جوهر علم ابوح به   لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا»

۱۱- کلامی در کلام:

در زمانی که جنید می‌زیست تقدّم و تحکّم عقاید متکلمین واضح و معلوم بود. چنانچه قبلاً مذکور شد، اوّلین مطلب که در عین حقیقت برای هر محقّقی که در قرن جنید می‌زیست لازم بوده، رجوع به علم کلام می‌باشد. چنان‌که خود جنید را نیز از فلاسفه و متکلمین محسوب نمودند قبلاً نیز نظر کعبی المعتزلی ذکر شد که:

«رایت لکم ببغداد شیخاً یقال له الجنید ما رأت عینی مثله کان الکتبة یحضرونه لالفاظه و الفلاسفة لدقة کلامه و الشعرالفصاحة و المتکلمون لمعانیه و کلامه ناءِ عن فهمهم[۲۰۸]» او چون نزد سری سقطی سلوکِ طریقت را فرا گرفت جانب حارث المحاسبی رفت حکایت زیر، توجّه مشایخ بغداد علی‌الخصوص جنید را به علم کلام بیان نماید:

«حدثونا عن الجنید قال کنت اذا قمت من عند سری السقطی قال‌لی اذا فارقتنی من تجالس؟ فقلت الحارث المحاسبی فقال نعم خذمن علمه و ادبه ودع عنک تشقیقه للکلام و ردّه علی المتکلمین قال فلمّا ولیت سمعته یقول جعلک الله صاحب حدیث صوفیاً ولاجعلک صوفیاً صاحب حدیث...»[۲۰۹] امّا او نمی‌توانست تمام عقاید آنان را پذیرا باشد و علی‌الخصوص روش آنان را به کار بندد، چنان‌که ابن‌خلدون نقل می‌کند.

«جنید به‌قومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان به‌افاضهٔ در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند گفتند آن‌ها گروهی باشند که خدا را با ادلّهٔ از صفات حدوث و نشانه‌های نقص منزّه می‌سازند جنید گفت نفی عیب در جایی‌که عیب محال باشد خود عیب است» لیکن با همهٔ این، علم کلام برای افراد مردم و طالبانِ علم فواید معتبری دارد، زیرا برای کسی که حافظ سنّت است ندانستن استدلال‌های نظری دربارهٔ اثبات عقاید پسندیده نیست و خدا دوست مؤمنان است[۲۱۰]» البته قسمت اخیر، نظر خود ابن‌خلدون است و با آنچه در وصف جنید آمده نمی‌تواند صحیح باشد. جنید که در قرنی می‌زیست که عقاید مردم حولِ افکار متکلّمین می‌گشت نمی‌توانست آنقدر با این علم بیگانه باشد که آنها را نشناسد، ولی نظر او نسبت به کلام باعث شد که چنین حکایتی برایش بسازند و به او منسوب دارند، او که در باب معرفة الله و توحید عقاید بدیعی عنوان نمود ناگزیر وقتی با متکلمین روبرو می‌شد، تقابل می‌نمود و با نیشخند به بطلان انحرافات متکلمین می‌پرداخت. چنانچه در حکایت فوق با جمله‌ای، اساس عقاید متکلمین را به بحث کشانیده است.
هانری کربین[1] در بحث فلسفه اسلامی، قسمت تصوّف می‌نگارد:

«نکتهٔ اساسی دوّم از اصول عقاید جنید در اصل عقیده به توحید به منزلهٔ پایهٔ تجربهٔ اتّصال صوفیانه بروز می‌کند بی‌شک جنید بر این مسئله با همهٔ پهناوری آن تسلّط داشته و کتابی را سراسر به آن اختصاص داده است از نظر جنید توحید فقط عبارت از این نیست که یگانگی وجود الهی را مانند اهل کلام با دلایل عقلی اثبات نمایند بلکه عبارت است از محو شدن و فانی گشتن در ذات متعال الّهی اگر اقتضای این امر، مشخص روحانیت رَسمی و مسلّم باشد گفتار امام ششم را به یاد می‌آورد که

---

1 - Henri Corbin.

به نزدیکان خود بارها تعلیم فرموده که چگونه در آیهٔ قرآنی توجّه و تعمّق نمودم تا مانند آن کس که آیه به او وحی شده بود من نیز آن آیه را از همان ملک وحی استماع کردم(۲۱۱)»، نفس دیگری چون برتلس[1] در باب عقاید جنید و علم کلام او عنوان نموده است:

«جنید از مشایخ مشهور بغداد که سیدالطایفه و طاووس الفقرا لقب داشت بیش از همه این تعلیمات را بسط داد، جنید که دارای دانستنی ژرف در الهیات و فلسفه بود منطقی می‌اندیشید و در نتیجه‌گیری بسیار بی‌باک و جسور بود چنانچه او هر گونه امکان انسانی را در انجام هر نوع خدمتی نفی می‌کرد زیرا کل العمل من عطائه یکون (هر عمل بنده فقط عطای بالا است) به همین دلیل نباید به پاداشی چشم داشت مطالعة الاعواض علی الطاعة من نسیان الفضل (نگریستن به پاداش در خور کسانی است که فضل او را فراموش کرده باشند) در اینجا یکسره به تعلیماتی نزدیک شده‌ایم که درآینده می‌بایست مقام شامخی در تاریخ تصوّف احراز کند می‌بینیم که چگونه تقویت منطق دایرهٔ فعّالیّت مشخص زاهد را تنگ و تنگ‌تر می‌کند در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که پس انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از ارادهٔ الّهی ابراز دارد؟ برای این پرسش تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن حذف کامل ارادهٔ خویش، اعترافِ صریح به ناچیز بودن خود و درک این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الّهی است. جنید می‌گوید اشرف المجالس و اعلاها الجلوس مع الفکر فی میدان التوحید یعنی هدفی که باید در راه رسیدن به آن کوشا بود تجلّی ظاهری عبادت و انجام تمام فرایض و غیره نبوده، بلکه فرو رفتن در اندیشهٔ یگانگی خدا بدان‌سان است که در آن ژرفای اندیشه موجودیت انسان کاملاً محو و ناپدید می‌گردد و سعادت فراموشی وجود و سلب هرگونه حرکت نفسانی دست می‌دهد جنید از راه استنتاج منطقی از کل به جزء که در زمان معتزله با تکامل اصل احدیت مطلق یزدانی تشدید شده بود به چنین نتیجه‌ای رسید...(۲۱۲)» لذا مسلّم است که جنید در مباحث علم کلام دارای تفنّن و تبحّری عالی بود، این گفتهٔ او در باب توحید:

«جنید را پرسیدند از توحید، گفت یقین است گفتند چگونه گفت آنک شناسی که

1 - Y. E. Berthels.

حرکات و سکنات خلق فعل خدای است که کسی را با او شریک نیست چون این به‌جای‌آوری شرط توحید به‌جای آوردی[۲۱۳]» به‌راستی چه تأثیر عمیقی در عقایدِ قرون بعد از او گذاشت. از این گرداب خطرناک راه به سوی وحدت وجود اگرچه مسیری است صعب و دشوار، امّا بالاخره جنید طی طریق نموده است. عقاید مهمّی نظیر «لون المألون انائه» و یا گفتار او در حدیث «کان الله و لم یکن معه من شیی و الآن یکون بمثل ما قدکان» که در آثار ابن عربی تحریرِ مجدّد یافته، هر دو، این اندیشه را مسلّم نماید که نطفهٔ وحدت وجود در کجا و کدامین رحم انعقاد یافته سپس نوزاد بالغی چون عقاید محیی‌الدین عربی را بوجود آورده، اگرچه آقای ابوالعلا عفیفی نوشته‌اند:

«و لم یکن لمذهب وحدة الوجود وجود فی الاسلام فی صورة الکاملة قبل ابن عربی فهو الواضع الحقیقی لدعائمه و الموسس لمدرسته و المفصل لمعانیه و مرامیه و المصور له بتلک الصورة النهایتة التی اخذبها کل من تکلّم فی هذا المذهب من المسلمین من بعده و من المبالغة الّتی لامبرر لها ان نذهب الی ما ذهب الیه آلفرد فون کریمر فی قوله ان التصوف الاسلامی قد تحوّل فی نهایة القرن الثالث الهجری (یرید عصر ابی یزید البسطامی و الجنید و الحلاج) الی حرکة دینیة انصبغت بصبغة وحدة الوجود التی تغلغلت فیه واصبحت من مقوماته فی العصور التالیة[۲۱۴]...» با مسامحهٔ بسیار توأم است. اگرچه دامنِ بزرگان از این گونه مناقشات، آلوده نشود زیرا خود ایشان میلی به این مشاجرات نداشته‌اند امّا به هر تقدیر باید چنین باوری داشت که این عقاید منشأ قبلی دارد، ادوارد براون[۱] می‌نویسد:

«بطور قطع فکر وحدت وجود نخست در اواخر قرن نُهم و آغاز قرن دهم میلادی پیدا شد و پیدایش این فکر با ظهور دو تن از عرفا توأم بوده است یکی ابویزید (بایزید) بسطامی که از یک خانوادهٔ مجوس برخاست، نخستین کسی که در طایفه بایزید اسلام آورد جدّ وی بود که آدم نامیده می‌شد) دوّم جنید بغدادی (به قول جامی او نیز ایرانی بود) و سیّد الطّایفه لقب داشت... جنید گفته است غایت توحید انکار توحید است بنابراین با آمدن عرفای مزبور که صوفیه آنها را از بزرگترین شیوخ و مَراشِدِ خود می‌دانند طریقهٔ دیگری به طریقهٔ متصوّفهٔ قدیم که عبارت از ترک علایق و توجّه به خدا

1 - Edward Granville Browne.

بود افزوده شد و آن وحدت وجود به طریقهٔ افراطی و کامل بود این تحوّل در واقع امر طبیعی است نخست گذشتن از مرحله‌ایست که تنها خدا قابل دوست داشتن و موضوع اندیشه و تفکّر بودن است و بشر مانند قلمی که بین انگشتان کاتب قرار گیرد صرفاً آلتی برای اجرای قدرت اوست و فقط زندگانی روحانی دارای اهمّیّت باشد آنگاه رسیدن به مرحلهٔ دیگریست که حقیقت یگانه از آنِ خدا و عالم ماده سراب و دنیای ظاهر سایهٔ هستی است در واقع برای سیر این مرحله فقط گامی کوچک برداشته می‌شود این نکته شایان توجّه است که بایزید و جنید هر دو ایرانی بودند و به احتمال بسیار پس از آنکه با آن شور و حرارت به‌تصوّف گرویدند افکاری که مدّت‌ها در ایران وجود داشت و خاصّ این سرزمین بود وارد تصوّف کردند زیرا عُرفای ایران بودند که با طول و تفصیل فوق‌العاده تصوّف را از جنبهٔ وحدت وجود بسط و توسعه دادند...(۲۱۵)».

اقوال جنید در این زمینه فراوان است نظیر این که خدای تعالی: «سی سال به زبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در میان‌نه و خلق را خبر نه»(۲۱۶) و یا «نقلست که یک روز کسی پیش جنید آمد و گفت ساعتی حاضر باش، سخنی گویم جنید گفت ای عزیز تو از من چیزی می‌طلبی که مدتی است تا من می‌طلبم و می‌خواهم که با حق تعالی یک نفس حاضر بشوم نیافتم این ساعت به‌تو حاضر چون توانم شد»(۲۱۷).

۱۲ - سخنی دیگر:

در مباحث فوق برخی از عقاید و اقوال جنید معلوم و مفهوم گشت امّا در این نکته که او خود عقایدش را از چه سرچشمه گرفته و در تحوّلِ عقایدش از چه مأخذ و مصادری تأخّر یافته، افکار مختلف ابراز شده است. مرحوم استاد سعید نفیسی می‌نویسد:

«فلسفهٔ وحدت وجود در تصوّف ایران و هند مأخوذ از فلسفه هندی است که تعبیر آن این است که رنگ آب رنگ ظرف آن است این جمله را به‌جنید نسبت داده‌اند که لون المألون انائه و برعکس این جملهٔ معروف زبان تازیست که کل اناء یترشّح بمافیه(۲۱۸)» نفیسی، خود، نیز با افکار ماکس هورتن[1] به چنین باوری رسیده است:

---

1 - Max Horten.

«ماکس هورتن معتقد است که که آراء هندوان و مذاهب برهمنان در سخنان حلاّج و بعضی از دیگر متصوفه چون بایزید و جنید تأثیر قوی یافته است(۲۱۹)» نیکلسون[1] آراء فلاسفه مسیحی را در عقاید جنید یافته: «همین نظریهٔ توحید بود که توسط جنید بغدادی در آنسوی درهای بسته و در خلوت تعلیم داده می‌شد و شاگرد او حلاّجِ معروف ممکن است که از او این مسأله را شنیده باشد اندیشهٔ جدید در باب شخصیت الهی از عقیدهٔ تثلیث مسیحیت نشأت یافته...(۲۲۰)».

حتی پیرو او قاسم غنی، جنید را از خاندان مسیحی معرفی می‌کند.(۲۲۱) چنانچه اشاره شد برخی مانند ادوارد براون، این افکار را مأخوذ از ایران باستان دانند و عدّه‌ای نیز بر این گمان‌اند که عقاید جنید مأخوذ از فلوطین است، به نظر دکتر عبدالقادر جنید بغدادی متأثر از نو افلاطونیان بوده است و حتّی وی را با فلوطین مقایسه می‌کند(۲۲۲). استاد پورجوادی نیز بر طبق مأخذ خود یعنی کتاب دکتر عبدالقادر دربارهٔ جنید، در رساله‌ای که درباب افلوطین مرقوم داشته می‌نویسد: «کتاب اثولوجیا و به طور کلّی آراء افلوطین نه تنها الهام‌بخش بسیاری از فلاسفه بود بلکه به عقیدهٔ برخی از محقّقین، صوفیه و عرفا نیز از این کتاب و معانی آن الهام گرفتند علاوه بر این کتاب و آثار دیگر نوافلاطونیان تعالیم شفاهی ایشان احتمالاً به گوش صوفیه رسیده است... در رسایل جنید بغدادی هم شباهت‌هایی با این فلسفه دیده می‌شود».(۲۲۳)

دکتر عبدالقادر در کتاب خود در بخش عقاید جنید، ابتدا مختصر و مجملی از عقاید افلوطین طرح و سپس به بحث مقایسه‌ای بین او و جنید می‌پردازد، او در بابِ مشاهده و فنا فی‌الله و توحید این مقایسه را روا می‌داند(۲۲۴)، و این تأثیر را عمیق و حتمی می‌بیند. نکات تاریخی مذکور در صفحات قبل تمام این تأثیرات را چه از مأخذ هندی و ایرانی و چه بودائی و نوافلاطونی تأیید می‌کند با این‌همه باید هم‌صدا با دکتر پورجوادی گفت:

«در اینجا بدون اینکه بخواهیم فکر آشنایی بعضی از صوفیان با کتاب‌های نوافلاطونیان و یا حتی تماس مستقیم ایشان با معلّمان این مکتب باشیم باید یک نکتهٔ مهم را یادآور شویم و آن استغنا و استقلال تصوّف و عرفان اسلامی از همهٔ مکاتب

---

1 - Reynold. A. Nicholson.

فلسفی و نحله‌های یونانی و به طور کلی غیر اسلامی است برخی از مستشرقین همین قدر که در کتابهای بعضی از صوفیه به الفاظ و معانیی از قبیل فیض و فیضانِ واحد و عقل و مسایلی چون نفس یا روح پیش از تعلق آن به بدن و پس از آن برخورده‌اند بی‌درنگ حکم کرده‌اند که نحلهٔ نوافلاطونی در تصوّف و عرفان اسلامی تأثیر گذاشته است این نوع ادّعاها یا از روی عناد است یا جهل یا شتابزدگی چه همهٔ این اصطلاحات و معانی و نظایر آنها مبتنی بر کتاب و سنت است،... »[۲۲۵].

امّا نکته‌ای باید افزود، اندیشهٔ انسان را محدود به حدودی نتوان نمود تعصب در آب و خاک را حاکم بر عالم عرفان نشاید کرد. و اقتباس در عوالم روح را سزا نباید دانست و چون برای وحدت ارواح، بقای آن اعتراف شود و اگر تقدّم روح بر جسم به این شیوه مقبول گردد، نسبت دادن این طایر قدسی به خاکدان ترابی و شناختن این طیور الهی به سجون و زندان‌های ظلمانی و بشری روا نباشد. از این بابت، اگر (چنانچه قبلاً ذکر شد) اخذ و اقتباس نمودن کمالِ عقاید، خود کمالی محسوب نگردد، سزا نیست که نقص باشد تا بخواهند از آن دفاع کنند و رفع تهمت نمایند. به‌قول مولانا: «کار پاکان را قیاس از خود مگیر» ساحت عرفای کامل را تقدیس باید نمود و حرمت نگاه داشت و تأمّل و تأنی کرد و با استمداد از ارواح مُفیضهٔ آنان، ایشان را شناخت. جنید را نیز باید چنین انگاشت ولی باید دانست که او نیز کاملاً به عصمت حق تعالی نرسید و معصوم نگشت، قضاوت راجع به او نباید با تعصّب انجام گیرد که این عمل با روح این رساله منافات دارد. پس به کمک اقوال او و افکار او باید راه به ساحتِ او برد که بخش سوّم این کتاب همین را عهده‌دار است.

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ر.ک - ص ۴۷ و ص ۱۲۴ جستجو در تصوّف ایران.
۲ - ر.ک - **به سوی سیمرغ** - مقدمه.
۳ - ص ۱۰۳ **سه حکیم مسلمان** - سیدحسین نصر - ترجمه احمدآرام.
۴ - ص ۲۸۴ **شکوه شمس** - آن ماری شمیل - ترجمه حسن لاهوتی.
۵ - ر.ک - **بسوی سیمرغ.**
۶ - ر.ک - به بخش اوّل.
۷ - ص ۱۸ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۸ - ص ۲۸۴ **شکوه شمس.**
۹ - ص ۱۱۲ **ترجمه رساله قشیریه.**
۱۰ - ص ۲۳۰ **کشف المحجوب هجویری.** + ص ۱۳۹ **روضات الجنان.**
۱۱ - ص ۱۹۳ **عوارف المعارف** ترجمه.
۱۲ - ص ۱۳۶ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۱۳ - ص ۲۵۹ **فرهنگ اشعار حافظ** - احمدعلی رجایی بخارائی.
۱۴ - ص ۱۴۸۷ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۱۵ - ر.ک. قبلی.
۱۶ - ص ۲۳۲ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۷ - ص ۱۴۹۳ **شرح التعرف** ج۴.
۱۸ - ص ۱۳۶ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۹ - ص ۴۱ **سلطان طریقت** - نصرالله پورجوادی.
۲۰ - ص ۳۹۳ **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه** - ج۴. ترجمه حسن انوشه.
۲۱ - ص ۳۴۱ **تاریخ اسلام در ایران** - پطروشفسکی.
۲۲ - ص ۲۶۴ - ۲۶۳ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** ج ۱.
۲۳ - ص ۲۷ **کشف‌المحجوب** هجویری.
۲۴ - ص ۶۸ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۵ - ص ۲۰۴ - ۲۰۳ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۶. ص ۱۵۵ **طبقات الصوفیه.**
۲۶ - ص ۲۶ کشف المحجوب هجویری.
۲۷ - همان.
۲۸ - ص ۱۵۵ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۲۹ - ص ۳۲۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۳۰ - ص ۳۲۱ قبلی.
۳۱ - قبلی.
۳۲ - ص ۹۲ ترجمه **رسالة قشیریه.**

۳۳ - ص ۲۲۶ - ۲۲۵ **کشف المحجوب** هجویری + ص ۲۱۲ **تاریخ تصوّف السلام** دکتر غنی.
۳۴ - ص ۲۲۵ قبلی.
۳۵ - ر.ک. به مأخذ قول شماره ۸۶ بخش ۳.
۳۶ - ر.ک. به مأخذ قول شماره ۸۵ بخش ۳.
۳۷ - ص ۳۸۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۳۸ - قبلی.
۳۹ - قبلی. + ص ۲۲۷ - ۲۲۴ **تاریخ تصوّف در اسلام** دکتر غنی.
۴۰ - ر.ک. شماره ۲۰۴ بخش ۳.
۴۱ - ر.ک. شماره ۲۰۵ بخش ۳.
۴۲ - ص ۳۹۲ **کشف المحجوب هجویری.**
۴۳ - ص ۵۴۰ **کشف المحجوب هجویری.**
۴۴ - همان.
۴۵ - ر.ک به شماره ۳۱۶ بخش ۳.
۴۶ - ص ۳۶۸ **کشف المحجوب** هجویری.
۴۷ - ص ۴۰۲ - ۴۰۱ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۴۸ - ص ۷۹۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۲.
۴۹ - ص ۸۳۵ قبلی.
۵۰ - ص ۸۳۵ قبلی.
۵۱ - قبلی.
۵۲ - ص ۱۶۱۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.**
۵۳ - ر.ک. شماره ۱۵ - بخش ۳.
۵۴ - ر.ک. شماره ۱ - بخش ۳.
۵۴A - ر.ک. شماره ۲۰.
۵۵ - ر.ک. شماره ۱۹ بخش ۲ + شماره ۳ همان.
۵۶ - ر.ک. شماره ۱۱ بخش ۲ + شماره ۳ همان.
۵۷ - ر.ک. **شرح فصوص الحکم** - به اهتمام ابوالعلاءِ عفیفی، افست - طهران.
۵۸ - ر.ک. شماره ۱۲۰ بخش ۲.
۵۹ - ر.ک. شماره ۱۶ بخش ۲.
۶۰ - ر.ک. شماره ۳ بخش ۲.
۶۱ - ر.ک. شماره ۱۷.
۶۲ - ر.ک. شماره ۸
۶۳ - ر.ک. شماره ۱۴.
۶۴ - ر.ک. شماره ۲۴.
۶۵ - ر.ک. شماره ۳۲.
۶۶ - ر.ک. شماره ۳۲.
۶۷ - ر.ک. شماره ۲۹.
۶۸ - ر.ک. شماره ۳۵.
۶۹ - ر.ک. شماره ۳۰.

۷۰ - ر. ک. شماره ۳۶.
۷۱ - ر. ک. شماره ۳۸.
۷۲ - ر. ک. شماره ۳۸.
۷۳ - ر. ک. شماره ۳۹.
۷۴ - ر. ک. شماره ۴۱.
۷۵ - ر. ک. شماره ۵۰.
۷۶ - ر. ک. شماره ۵۱.
۷۷ - ر. ک. شماره ۵۳.
۷۸ - ر. ک. شماره ۵۷.
۷۹ - ر. ک. شماره ۵۶.
۸۰ - ر. ک. شماره ۵۵.
۸۱ - ر. ک. شماره ۵۴.
۸۲ - ر. ک. شماره ۵۸.
۸۳ - ر. ک. شماره ۵۹.
۸۴ - ر. ک. شماره ۶۱.
۸۵ - ر. ک. شماره ۷۱.
۸۶ - ر. ک. شماره ۷۱.
۸۷ - ر. ک. شماره ۶۸.
۸۸ - ر. ک. شماره ۶۷.
۸۹ - ر. ک. شماره ۷۳.
۹۰ - ر. ک. شماره ۷۴ بخش ۳.
۹۱ - ر. ک. شماره ۷۵ بخش ۳.
۹۲ - ر. ک. شماره ۷۸ بخش ۳.
۹۳ - ر. ک. شماره ۸۱ بخش ۳.
۹۴ - ر. ک. شماره ۷۹ بخش ۳.
۹۵ - ص ۸۸۴ **سرّنی** ج ۲ - حاشیه.
۹۶ - ص ۲۴۶ **التصفیه فی احوال المتصوفه** (صوفی‌نامه)
۹۷ - ص ۶ - ۲۴۵ - قبلی.
۹۸ - ص ۶۴۸ **خدمات متقابل ایران و اسلام** - مطهری.
۹۹ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۰۰ - ص ۳۵۹ **کشکول شیخ بهایی** ج ۱ ترجمه.
۱۰۱ - ص ۶۳۲ **مقدمهٔ ابن‌خلدون** ج ۱ ترجمه.
۱۰۲ - ص ۳۲۵ - ۳۲۴ **کتاب اللمع فی التصوف.**
۱۰۳ - ص ۳۱۵ قبلی.
۱۰۴ - ص ۱۲۰ **اسلام و تصوّف** - نیکلسون - ترجمه مدرس نهاوندی.
۱۰۵ - ص ۷۷ **رسالهٔ سپهسلار** - زندگینامهٔ مولوی - به اهتمام، سعید نفیسی.
۱۰۶ - ص ۶۶۳ - **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۰۷ - ص ۶۴ **کشف المحجوب هجویری.**

A ۷۶ - ص ۲ - ۱۹۱ **الجانب‌الغربی** - شیخ‌مکی - به‌اهتمام نجیب مسایل هروی - مولا - ۱۳۶۴.
B ۷۶ - ص ۶۱ **اشعة اللمعات** - جامی ......
C ۷۶ - ص ۲۶۰ **شرح فصوص الحکم** ج ۱ - خوارزمی.
D ۷۶ - ص ۶۵ **مفاتیح الغیب** - ملاصدرا - به اهتمام محمّد خواجوی مؤسسه مطالعات فرهنگی
E ۷۶ - ص ۶۰ **یادداشتهایی در باب فصوص الحکم** - نیکلسون - ترجمه اوانسیان انتشارات دانشگاه، طهران - ۱۳۶۳.
۷۶F - ص ۱۸۴ **اسلام‌وتصوّف** - نیکلسون - نهاوندی زوّار - ۱۳۴۱
G ۷۶ - ص ۷۳۱ و ۷۴۵ **سرّ نی ج ۲** - زرین‌کوب - انتشارات علمی - چ ۱ - ۱۳۶۴.

۱۰۸ – ص ۶۴۸ **خدمات متقابل ایران و اسلام** – مطهری.
۱۰۹ – ص ۹۳ **روزبهان‌نامه.**
۱۱۰ – ص ۳۱۱ – قبلی.
۱۱۱ – ص ۱۶۲ – ۱۵۸ **شرح شطحیات** روزبهان قبلی.
۱۱۲ – ص ۳۵ **الجانب الغربی** – شیخ مکّی.
۱۱۳ – ص ۶۲ **رسالهٔ سپهسالار.**
۱۱۴ – ص ۲۱۸ حاشیهٔ **رسالهٔ سپهسالار.**
۱۱۵ – ص ۳۰۶ **مرصاد العباد** – نجم الدین رازی – به اهتمام محمّدامین ریاحی – انتشارات علمی و فرهنگی – چاپ ۲ – ۱۳۶۶.
۱۱۶ – ص ۳۲۱ قبلی.
۱۱۷ – ص ۲۴۷ ببعدِ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۱۱۸ – ص ۱۶۰ **ترجمهٔ آداب المریدین**
118 A – ص ۲۵۷ **اوراد الاحباب ج ۲.**
۱۱۹ – ص ۱۱۰۹ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۱۲۰ – ص ۲۵۹ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۱۲۱ – ص ۱۶ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۲۲ – ص ۲۰۶ – ۲۰۵ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۱۲۳ – ص ۲۳۷ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۱۲۴ – ص ۲۶۳ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۱۲۵ – ص ۲۴۷ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۱۲۶ – ص ۱۶۱ ترجمه **آداب المریدین.**
۱۲۷ – ص ۴۷ – ۴۶ **کشف المحجوب** هجویری.
۱۲۸ – ص ۵۳۴ **کشف المحجوب** هجویری.
۱۲۹ – ص ۱۳۲ ترجمه **آداب المریدین.**
۱۳۰ – ص ۱۷۱ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۱۳۱ – ر.ک. **تصوّف اسلامی رابطه انسان و خدا** – نیکلسون – ترجمهٔ محمّدرضا شفیعی کدکنی – توس – ۱۳۵۸.
۱۳۲ – ر.ک. – **سلطان طریقت** – نصرالله پورجوادی – انتشارات آگاه چاپ اوّل.
۱۳۳ – ص ۷۰۹ – ۷۰۸ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۳۴ – ص ۱۱۴ – **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۱۳۵ – ص ۹۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۱۳۶ – ص ۱۶۳ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۳۷ – ص ۴۷ – ۴۶ **سلطان طریقت** – نصرالله پورجوادی.
۱۳۸ – ص ۱۷۵ تعلیقات **تصوّف اسلامی و** رابطه انسان و خدا – نیکلسون – ترجمه کدکنی.
۱۳۹ – ص ۱۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۴۰ – ص ۲۴۶ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۱۴۱ – ص ۱۶ **تصوّف مکتب صوفی در اسلام و عرفان** – محمّدحسین کیاوند – چاپ اوّل – ۱۳۶۶ – انتشارات عطّار. بنقل از برهان المساکین.
۱۴۲ – ص ۱۴ **تذکرة الاولیاء ج ۲.**

۱۴۳ - ص ۱۹۰ - ۱۱۹ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۱۴۴ - ص ۹۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۱۴۵ - سورهٔ اعراف آیه ۱۷۲.
۱۴۶ - ص ۱۵۹ **مجموعه آثار شیخ محمود شبستری** - سعادتنامه - بهمت صمد موحّد.
۱۴۷ - ص ۳۵۰ **شکوه شمس** - ترجمه.
۱۴۸ - ص ۲۱۷ قبلی.
۱۴۹ - ص ۵۴۳ **عوارف المعارف**، عربی.
۱۵۰ - ص ۱۲۱ **تشیع و تصوّف** ترجمه.
۱۵۱ - ص ۶۰۹ **کشف الاسرار و عدةالابرار ج۳.**
۱۵۲ - ص ۱۲۰ **مشرب الارواح** - روزبهان بقلی.
۱۵۳ - ص ۱۸۹ - ۱۹۰ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
۱۵۴ - همان.
۱۵۵ - ص ۶۰۰ **ترجمه رساله قشیریه.**
۱۵۶ - ص ۳۲ **تذکرة الاولیاء ج۲.**
۱۵۷ - ص ۳۹۲ **تاریخ تصوّف در اسلام** - قاسم غنی + ص ۳۱۴ **تصوّف در اسلام** - دکتر کیایی نژاد.
۱۵۸ - ص ۲۴۰ **سلطان طریقت.**
۱۵۹ - ص ۲۱۶ **طبقات الصوفیه انصاری.**
۱۶۰ - ص ۱۹۱ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه** و ر.ک. شماره ۲۷۳ بخش ۳.
۱۶۱ - ر.ک. شماره ۲۷۲ بخش ۳.
۱۶۲ - ر.ک. شماره ۲۷۴ بخش ۳.
۱۶۳ - ر.ک. شماره ۲۷۱ بخش ۳.
۱۶۴ - ر.ک. فصل ۵ بخش اوّل.
۱۶۵ - ص ۵۳۳ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۶۶ - ص ۲۶۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۱۶۷ - ص ۲۳۵ **صفة الصفوة ج۲** + ص ۱۰۶ - ۱۰۵ **المنتظم و تاریخ الملوک و الامم** ج ۶.
۱۶۸ - ص ۲۴۲ **تاریخ بغداد ج۷.**
۱۶۹ - ص ۲۶۱ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ + **ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج۲.**
+ ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد ج۷** + ص ۱۰۶ - ۱۰۵ **المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم** ج ۶.
۱۷۰ - تمام مآخذ فوق و قبلی.
۱۷۱ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۱۷۲ - ص ۲۲ قبلی.
۱۷۳ - ص ۱۵۸ **روزبهان‌نامه** - روح‌الجنان.
۱۷۲A - ص ۱۰۰ **فصوص الحکم** - ابن عربی - قسمت تعلیقات آقای ابوالعلاعفیفی - انتشارات الزهراء.
۱۷۴ - ص ۲۴ **روزبهان‌نامه** - روح الجنان.
۱۷۵ - ص ۱۵۵ **مشرب الارواح** روزبهان بقلی.
۱۷۶ - ص ۲۷۳ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۷۷ - ص ۲۶۱ **طبقات الشافعیة الکبری ج ۲** + ص ۲۳۶ **صفةالصفوة ج۲.** ص ۲۴۷ **تاریخ بغداد ج۷.**
۱۷۸ - ص ۲۱ - **تذکرة الاولیاء** ج ۲.

۱۷۹ - ص ۲۶۲ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۱۸۰ - ص ۲۳۷ - ۲۳۶ **صفةالصفوة** ج ۲.
۱۸۱ - ص ۱۶ - **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۸۲ - ص ۳ - ۲۹۹ تعلیقات **زندگینامه سپهسالار** - توسط سعید نفیسی
۱۸۳ - ص ۹۳۶ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۱۸۴ - ص ۲۶۳ **طبقات الشافعیة الکبری ج ۲.**
۱۸۵ - ص ۹۶۹ **شرح التعرف** ج ۳.
۱۸۶ - ص ۲۷۹ **تعلیقات حدیقه سنایی** - مدرس رضوی.
۱۸۷ - ر. ک. شماره ۲۹۲ بخش ۳.
۱۸۸ - ر. ک. شماره ۲۹۳ بخش ۳.
۱۸۹ - ر. ک. مأخذ شماره ۲۹۴ بخش ۳.
۱۹۰ - ص ۹۴ ترجمه **آداب المریدین.**
۱۹۱ - ر. ک. مأخذ شاره ۲۹۷ بخش ۳.
۱۹۲ - ص ۵۳۱ **تاریخ ادبی ایران** ج ۱ ترجمه علی پاشا صالح.
۱۹۳ - ر. ک. مأخذ شماره ۳۰۹ بخش ۳.
۱۹۴ - ر. ک. مأخذ شماره ۳۱۳ بخش ۳.
۱۹۵ - ص ۲۱۲ **التصفیه فی احوال المتصوفه** صوفی‌نامه - عبادی - به اهتمام غلامحسین یوسفی - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۴۷.
۱۹۶ - ص ۱۹۳ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۹۷ - ص ۵۴ **مقالات** - شمس تبریزی.
۱۹۸ - ص ۲۵۷ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۲.
۱۹۹ - ص ۲۵۷ قبلی.
۲۰۰ - ص ۳۵ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۲۰۱ - ص ۳۴ قبلی.
۲۰۲ - ص ۲۳ قبلی.
۲۰۳ - ص ۲۳ قبلی.
۲۰۴ - ص ۳۵۳ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲ - دکتر قاسم غنی.
۲۰۵ - ص ۵۷ **اوراد الاحباب ج ۲.** + ص ۸۲ **ترجمه آداب المریدین.**
۲۰۶ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۲۰۷ - **ص ۲۵۲ - ۲۵۵** همبستگی میان تشیع و تصرف.
۲۰۸ - **شذرات الذهب** ج ۲ ص ۲۳۸ - ۲۳۳.
۲۰۹ - ص ۳۲۲ **قوت القلوب** ج ۱.
۲۱۰ - ض ۹۵۰ **مقدمهٔ ابن خلدون** ج ۱ ترجمه.
۲۱۱ - ص ۲۶۱ **تاریخ فلسفه اسلامی** - کربین - ترجمه.
۲۱۲ - ص ۳۳ **تصوّف و ادبیات تصوّف** - برتلس - ترجمه.
۲۱۳ - ص ۳۳ **تذکرة الاولیاء ج ۲.**
۲۱۴ - ص ۲۵ مقدمه **فصوص الحکم** - بهمت و قلم ابوالعلاء عفیفی.
۲۱۵ - ص ۶۲۵ **تاریخ ادبی ایران** ج ۱ - ترجمه.

۲۱۶ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۲۱۷ - ص ۱۲ قبلی.
۲۱۸ - ص ۲۲۲ **سرچشمهٔ تصوّف.**
۲۱۹ - ص ۱۳ **ارزش میراث صوفیه.**
۲۲۰ - ص ۲۳ **تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا.**
۲۲۱ - ر.ک. **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲.
۲۲۲ - ص ۸۸ **تشیع و تصوّف.**
۲۲۳ - ص ۱۱۷ **درآمدی به فلسفهٔ افلوطین** - پورجوادی - چاپ ۲ - مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۶۴.
۲۲۴ - P. 104 - 110 - The Life, Personality and writings of Al - Junayd,
۲۲۵ - ص ۱۱۸ - ۱۱۷ **درآمدی به فلسفهٔ افلوطین.**

بخش (۳)

آثار و نوشته‌های جنید

آثار و نوشته‌های جنید

در این بخش، گزیده‌ای از گفته‌ها و آثار باقی‌مانده از جنید درج می‌شود. بدیهی است، آنچه در این بخش می‌آید، برگرفته از کتب صوفیان متأخّرتر از جنید است. تا کنون آثار جنید، یک‌جا جمع و نشر نشده و با توجّه به آنکه بسیاری از آثار صوفیان، هنوز به طبع نرسیده است، احصاء و شمارش تمامی اقوال جُنید امکان‌پذیر نیست. لذا، آنچه مؤلّف می‌توانست از گفته‌های جنید در نوشته‌های صوفیان و عارفان بیابد، استخراج و آن‌ها را در پنج فصل مرتّب ساخت.

فصل اوّل، مربوط به گفته‌ها و جمله‌های کوتاه و نقل قول‌هایی است که اغلبِ نویسندگانِ صوفی مشرب، یا بزرگانِ ادب، به زبان فارسی و عربی در کتاب‌های خویش، از جنید نقل کرده‌اند. اینان، این‌گونه گفته‌های جنید را جهت تبرّک یا تأیید نظریات خود در آثار خویش آورده‌اند. واضح است که مأخذِ تمامی این اقوال به درستی معلوم نیست و قدمت تاریخی کتابها در یافتن مأخذ اصلی کمک چندانی نمی‌کند. امّا قدیمی‌ترین آن‌ها عبارتند از حلیة الاولیاء، تاریخ بغداد و کشف‌المحجوب هجویری. امّا با این همه، گفته‌ها و جمله‌هایی از جنید در دست است که به منابع فوق محدود نمی‌شود، مؤلف، این گفته‌های جنید را ثبت و سپس تبویب نمود. او تا حدّ

مقدور عین گفته‌ها و اگر ترجمهٔ فارسی آن را بعضاً یافت، همگی را جمع و منتقل ساخت و اگر برای یک جمله، در چند جای نشان یافت، به برخی از آن‌ها نیز اشاره نمود. معدودی از این اقوال به عدّه‌ای دیگر از مشاهیر صوفیه، نسبت داده‌شده که به این موارد نیز، مؤلف، اشاراتی دارد. اکمال نهایی این فصل از میراث جنید، منوط و مشروط به مطالعهٔ تمامی منابع و آثار صوفیانه یا غیرصوفیانه است که به صورت چاپی یا خطی در دست می‌باشد.

فصل دوّم به مقام مناجات در نزد جنید و نیز مناجات‌هایی که از جنید مأثور است، اختصاص دارد. این دُعاها و مناجات‌ها بسیار دلکش، زیبا و الّهی است. رسیدن به مرتبهٔ مناجات یکی از کمالات بزرگان دین است که البته حتّی بسیاری از مشایخ صوفیه را به آن راهی نیست. این مناجات‌ها نیز برگرفته از اهمّ و اقدم کتب صوفیانه است.

فصل سوّم به مقام شعر در نزد جنید می‌پردازد. این که آیا جنید شاعر بوده و شعر می‌گفته، به‌درستی معلوم نیست و خود محتاج تحقیق است. اما تفنّن و احاطهٔ مسلّم جنید بر ادبیّاتِ عربِ عصرِ خویش بی‌نظیر است. چنان که استناداتی که از شعر و شعرا در آثار و گفته‌های خویش نموده، این امر را بدیهی می‌سازد. اگرچه بسیاری از اشعار مندرج در این فصل واقعاً از جنید است، امّا تا به حال در هیچ یک از آثار اهل تصوّف اشاره‌ای به دیوان اشعار جنید نشده‌است و یا مؤلّف را از آن اطّلاعی نیست. ولی این خود نشان می‌دهد که جُنید را شاعر به معنای واقعی آن نمی‌توان دانست. بلکه احتمالاً و به ندرت شعر می‌گفته ولی به شعر و شعراء علاقهٔ بسیار داشته است. استقصای کامل در آثارِ اربابِ تصوّف، می‌تواند، برخی از اشعار جنید را معلوم دارد.

فصل چهارم شامل برخی از نامه‌های جنید است. از آنجا که جنید شاگردان و دوستداران بسیاری داشته، با اغلب آنها مکاتبه می‌کرده است لذا مؤلّفین صوفی به عدّه‌ای از این نامه‌ها اشاره کرده‌اند. این بخش نیز برگرفته از آثار پراکندهٔ اهل تصوّف است و مستقیماً در رسالهٔ مستقلّی جمع‌آوری نشده است.

آخرین فصل، اشاره به رسایل جنید دارد. این رسایل، در مجموعهٔ خطی در کتابخانهٔ ملّی پاشا ترکیه به شمارهٔ ۱۳۷۴ ضبط و میکروفیلم آن تحت شمارهٔ ۶۶۶ در کتابخانه دانشگاه طهران موجود است. این مجموعه، جُنگی است از منتخباتِ آثار افرادی چون خراز و جنید، که آثار مربوط به جنید را در همین مجموعه برای نخستین

بار دکتر عبدالقادر تصحیح نموده و همراه ترجمهٔ انگلیسی آن به چاپ رسانیده است. اگرچه تصحیح عالمانه ایشان قابل تقدیر است ولی ترجمهٔ انگلیسی آن خالی از لغزش نمی‌باشد و وفاداری به متن اصلی را نیز ندارد. این فصل پنجم تماماً برگرفته از اهتمام استادانهٔ دکتر عبدالقادر است که عیناً از روی چاپ ایشان انجام شد. این رسایل، حاکی از احاطه کم‌نظیر جنید بر علوم و معارف عصر خود می‌باشد. اگرچه توصیه‌های جنید به شاگردانش و مطالب خصوصی نیز در آن درج است، امّا نکته‌های لطیف و زیبا دربارهٔ اهمّ مسایل عرفانی را در خود دارد. مطالعه این بخش نکته‌های مفیدی در تاریخ تحوّل عرفان و فلسفه و تصوّف را می‌نمایاند.

ترجمهٔ فارسی این رسایل را مؤلّف همراه با ترجمهٔ فارسی آثار دیگری از اربابِ اهل تصوّف در دست دارد که به موقع خود ارائه خواهد شد.

فصل اوّل

گفته‌های کوتاه

الف - معرفة الله - توحید

۱ - «جنید رحمة الله علیه گفت: کلّ ما خطر ببالک و الله بخلاف ذلک»(۱).

۲ - «مَنْ عرف الله کَلَّ لسانه»(۲) که هجویری چنین ترجمه نموده: «آنک بدل حق را بشناخت زبانش از بیان باز ماند»(۳) عطّار در تذکرة الاولیا در شرح احوال بایزید نگاشته:

«شیخ (بایزید) راگفتند: سهل عبدالله در معرفة سخن گوید گفت سهل بر کنارهٔ دریا رفته و در گرداب افتاده - گفتند: ای شیخ، آنکه در بحر غرق شود حال او چون بود؟ گفت: بساط گفت و گوی در نوردد که من عرف الله کل لسانه»(۴)

استاد فروزانفر در شرح بیت مثنوی مولوی:

لفظ در معنی همشیرنارسان   زان پیمبر گفت قد کلّ اللسان

می‌نویسد: (مراد روایت ذیل است که در جامع الصغیر آمده:

«من اتّقی الله کلّ لسانُهُ و لم یشف غیظه» یا روایت زیر که در شرح خواجه ایوب

آمده: «من عرف الله کلّ لسانه»[۵]

استاد نذیر احمد در تعلیقات مکاتیب سنایی می‌نویسد که بنا به نقل خواجه گیسو دراز قول فوق از احادیث نبوی است: «کما قال النبی (ص): من عرف الله کلَّ لسانه»[۶] استاد مدرّس رضوی نیز گفتهٔ مزبور را از قول جنید دانسته و استنادش کتاب هجویری است[۶A].

۳ - «قال سیّد الطائفه شیخ جنید قدس الله روحه العزیز: واراض تحلُو منک حتّی تعالوا یطلبونک فی السّماء تراهم ینظرون الیک و هم لاینصرون‌من العَما»[۷].

۴ - جنید گوید: «یا معشر الفقراء انّکم انّما تعرفون بالله و تکرمون لله فانظروا کیف تکونون مع الله اذا خلوتم به[۸]» که هجویری چنین ترجمه نموده:

«ای شما که درویشانید شما را به خداوند شما شناسند و از برای ویرا کرامت کنند بنگرید تا اندر خلأ با وی چگونه باشید»[۹].

۵ - جنید گوید: «اساس الکفر قیاسک علی مراد نفسک»[۱۰] که هجویری به‌فارسی نگاشته: «بناء کفر قیام بنده باشد بر مراد تن خود...»[۱۱].

۶ - «پیر طریقت جنید قدس‌الله روحه گفت - من قال بلسانه الله و فی قلبه غیرالله، فخصمه فی الدارین الله»[۱۲] که رشیدالدین میبدی چنین به‌فارسی آورده: «کسی که بر زبان یاد الله دارد و به‌نام وی نازد، آنگه دل خویش با مهر غیری پردازد به‌جلال و عِزّ بار خدا که فردا در مقام سیاست تازیانهٔ عتاب بدو رسد و خصم او الله بود»[۱۳].

۷ - «قال الجنید: (لا یبلغ احد درج الحقیقة حتی یشهد الف صدیق بانّه زندیق) و ذلک لانهم یعلمون من الله مالایعلمه غیره»[۱۴].

۸ - و این است معنی قول جنید در وقتی که از او پرسیدند که خدا را به چه چیز بشناختی؟ گفت به وارداتی که بر قلب وارد گردید و نفس نتوانست که آن‌ها را تکذیب نماید»[۱۵].

۹ - در موضعی از تفسیر منسوب به خواجه عبدالله انصاری چنین منقول است:

«جنید گفت - وقتی بر زبانم برفت که اللهم اسقنی ندایی شنیدم که تدخل بینی و بینک یا جنید[۱۶]» و در دنبالهٔ همین مطلب، در موضعی دیگر، چنین مرقوم: «... یا جنید میانِ من و تو می‌درآیی یعنی که ما خود دانیم سزای هر بنده‌ای و شناسیم قصد هر جوینده‌ای جنید گفت بعد از آن روزگاری تحسّر خوردم و زان گفته استغفار کردم[۱۷]» این تقریر را درموضعی دیگر چنین ترقیم‌نموده: «پیرطریقت جنید وقتی در

اثناء مناجات از حق درخواستی کرد به‌سرّش ندا آمد که: یا جنید خَلّ بینی و بینک میان من و تو درمی‌آئی من خود دانم که ترا چه سازد و چه بکار آید؟ آنچه فرستم بپذیر و آنچه فرمایم بکن» این داستان را هجویری [۱۷] و صاحب شرح التعرف نقل نموده‌اند [۱۸].

این داستان را عطّار چنین ضبط کرده: «نقلست که یک‌بار رنجور شد گفت اللّهم اِشْفِنی هاتفی آواز داد که ای جنید میان بنده و خدای چه کار داری تو در میان میای و به آنچه فرموده‌اند مشغول باش و بر آنچه مبتلا کرده‌اند صبر کن ترا با احتیاط چه کار» [۱۸A].

۱۰ - شیخ بهایی در کشکول به‌نقل آورده: «مردی از جنید پرسید چگونه است مکر از خدا پسندیده است و از ما ناپسند؟ در پاسخ گفت از چنین موضوعی اطلاع ندارم سپس در جواب او سه شعر از سراینده طبرانی خواند که مضمونش این است فدای تو که سرشت مرا از علاقمندی جواب بوجود آوردی و من بر تو دیگری را طلب‌کار میباشم کاری از دیگران در نظرش ناپسند است و هرگونه کاری که تو نسبت به من انجام دهی پسندیده است آن‌مرد گفت من از تو برای سؤال خودم دلیلی از قرآن خواستم تو با ایراد شعر طبرانی به‌من پاسخ دادی جنید گفت ای بینوا اگر متوجّه بودی پاسخ ترا دادم» [۱۹].

۱۱ - در سعادت‌نامه شبستری بنظم آمده‌است:

«بر جنید ابلهی گرفت این دق — که چه داری دلیل هستی حق
پیر دم زد ز عالم ارواح — گفت اغنی الصباح عن مصباح
صبح را نیست حاجتی به چراغ — نور خود دارد از چراغ فراغ
همه عالم فروغ نور خور است — چه مجال چراغ مختصر است
مهر در تافت از در و دیوار — ذرّه را، فروغ شمع چکار؟
ذرّه بود آنکه از خطاب الست — به جواب بلی میان دربست؟» [۲۰]

۱۲ - «حکایت کنند که شبلی جنید را گفت رحمة الله علیهما: چند خدای را عزّ وجلّ منادی کنی به حضور عامه. جنید گفت من عامه را منادی می‌کنم به حضرت باری عزّ اسمه شبلی گفت قومی که فنا کردند اسرار خود را به بهرهٔ نفس و بصرهای خود را بنگرستن، ایشان را کجا بر یاد خدای راه باشد. و ابوبکر شبلی از جنید مسأله پرسید او

را گفت: میان تو و بیان اکابر مردم ده هزار مقام است: اوّل مقامی این مسأله است که بدان ابتدا کردی»[۲۱] کلمات فوق بنابر ضبط صاحب **آداب المریدین** است امّا صدرالدّین شیرازی در تفسیر سورهٔ جمعه مکالمه فوق را توسّط جنید و رویم نگاشته قوله: «قال رویم للجنید: کم تنادی علی الله بین یدی العامة فقال انادی علی العامة بین یدی الله»[۲۲] امّا صاحب تذکرة الاولیأ، عطّار، چنین تصویر برکشیده: «رُویم گفت در بادیه می‌رفتم عجوزهٔ را دیدم عصا در دست و میان بستهٔ گفت چون به بغداد رسی جنید را بگوی که شرم نداری که حدیث او کنی در پیش عوام چون رسالت گزاردم جنید گفت که معاذالله کی ما حدیث او می‌گوییم در پیش خلق امّا حدیث خلق او می‌گوییم در پیش او که ازو حدیث نتوان کرد»[۲۳].

۱۳ - از جنید بنابر نقل عطّار است: «به عزّتِ تو که اگر میان من و خدمت تو دریایی از آتش بوده و راه بر آنجا باشد من درآیم از غایت اشتیاق که به‌حضرت تو دارم»[۲۴].

۱۴ - عطّار آورده: «نَفَس رحمانی از سرّ پدید آید نفْس و سینه و دل بمیرد و بر هیچ چیز نگذرد الاّ که آن چیز را بسوزد و اگر همه عرش بود»[۲۴].

۱۵ - عطّار به‌نقل آورده: «(جنید) گفت اگر مرتضی این یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردندی و آن سخن آنست که از مرتضی سؤال کردند کی خدای را چه شناختی گفت بدآنک شناسا گردانید مرا به‌خود که او خداوندی است که شبه او نتواند بود هیچ صورتی و او را در نتوان یافت هیچ وجهی و او را قیاس نتوان کرد به هیچ خلقی که او نزدیکی است در دوری خویش و دوری است در نزدیکی خویش بالای همه چیز اوست و نتوان گفت که تحت او چیزیست و او نیست چون چیزی و نیست از چیزی و نیست در چیزی و نیست بچیزی سبحان آن خدایی که او چنین است و چنین نیست هیچ چیزی غیر او و اگر کسی شرح این سخن دهد مجلّدی برآید فهم من فهم»[۲۵].

۱۶ - از گفتار جنید به‌نقل عطّار است: «غافل بودن از خدای سخت‌تر از آنک در آتش شدن»[۲۶].

۱۷ - ایضاً از هموست: «هر که گوید الله بی‌مشاهده این کس دروغ زن است»[۲۷].

۱۸ - از جنید به قلم عطّار است: «هر که دست در عمل خود زند قدمش از جای برود و هر که دست در مال زند در اندکی افتد و هر که دست در خدای زند جلیل و

بزرگوار نشود»[۲۸].

۱۹ – جامی در نقد النصوص آورده:

«لذلک قال الجنید قدّس سرّه آلان کما کان عندسماعه حدیث رسول الله صلّی الله علیه و سلم: کان الله و لم یکن معه شیی»[۲۹] باباركنا چنین ترجمه نمود؛ «چون این حدیث نبویّ در حضور شیخ الطّایفه جنید بغدادی قدّس الله سرّه بر خواندند که کان الله و لم یکن معه شیی که حکایت از اولیت حقّ است شیخ اولیت را در عین آخریت و آخریت را با عین اولیت جمع یافت گفت الآن کما کان...»[۳۰] کمال الدین خوارزمی آورده «کما قال علیه السلام کان الله و لم یکن معه شیی و این معنی به آخریت جمع می‌شود چنانکه جنید قدس سرّه در حالت استماع حدیث مذکور گفت و الآن کما کان یعنی متغیّر نشده است این مقام از حال خود عالم کما لم یکن برقرار خود است و حق کما لم یزل برقرار خود است»[۳۱] با این تأکیدات و تصریحات، معصوم علیشاه، نایب الصَّدْر مطلب فوق را سهواً از ابوالخیر میداند: «قال صلّی الله علیه و آله کان الله و لم یکن معه شیی و قال العارف ابوالخیر الآن کما کان»[۳۲].

۲۰ – در تفسیر منسوب به خواجه عبدالله است: «و جنید گفته: اکبر ذنبی معرفتی ایّاه»[۳۳] و در ترجمه آمده «مهینه گناه من شناخت وی است»[۳۴] در طبقات الصّوفیه خواجه عبدالله نیز چنین آمده «و جنید گفت و خراز، اکبر ذنبی معرفتی ایّاه مهینه گناهِ من شناخت وی است»[۳۵].

۲۱ – در کتاب اللّمع فی التّصوّف از قول جنید چنین نقل شده:

«حُکی عن الجنید انّه قال اشرف کلمة فی التوحید قول ابی‌بکر، سبحان من لم یجعل للخلق طریقاً الی معرفته الاّ العجز عن معرفته»[۳۶]. هجویری چنین ترجمه نموده: «جنید گفت اشرف کلمة فی التوحید قول ابی‌بکر سبحان من لم یجعل لخلقه سبیلاً الی معرفته الاّ بالعجز عن معرفته پاکست آن خُدایی که خلق را به معرفت خود راه نداد الاّ به عجز ایشان اندر معرفت او»[۳۷] مترجم دیگری چنین گفته: «جنید گفت بزرگوارترین کلمه اندر توحید آن است کی ابوبکر صدّیق گفت پاک آن خدایی راکه به معرفت خویش راه نداد مگر به عجز از معرفت خویش»[۳۸] در کتاب مقامات شیخ ابوسعید این گفتار را منسوب به حضرت محمّد نموده: «شیخ ماگفت اشرف کلمة فی التّوحید قول النّبی صلّی الله علیه و سلّم من لم یجعل لخلقه سبیلاً الی معرفته الاّ

بالعجز عن معرفته گفت پاکست آن که خلق خویش را هیچ راه نکرد شناخت او الاّ بعجز از شناخت او»[۳۹] این مطلب را آقای سجّادی نیز تصریح نموده‌اند[۴۰].

۲۲ - خواجه عبدالله انصاری نگاشته: «جنید گوید: من عرف نفسه فقد عرف ربّه هر کی خود را شناخت به عجز او را شناخت بقدرت...»[۴۱] نزدیک بدین جمله را عطّار از جنید نقل نموده: «هر که نفس خود را شناخت عبودیّت بر وی آسان بود»[۴۲] امّا این حدیث را برخی به حضرت محمّد و برخی به حضرت علی منسوب داشته و اقوال بسیاری در این خصوص ابراز نموده‌اند[۴۳]، که دکتر سجّادی به برخی از آن اشاره کرده[۴۴] ولی خود ایشان در جایی دیگر از همان کتاب[۴۵] متن منقوله از خواجه عبدالله را با قید منسوب به جنید آورده‌اند[۴۶].

۲۳ - از مشهورترین اقوال منسوب به جنید این است که هجویری ضبط نموده: «از جنید می‌آید که گفت التوحید افراد القدم عن الحدث توحید دانستن قدم بود از حدث...»[۴۷] و در شرح التّعرف نیز چنین ضبط شده: «و جنید را رحمة‌الله پرسیدند که توحید چیست؟ گفت افراد القدم من الحدث قدیم را از محدث جدا کردن»[۴۸] مترجم رسالهٔ قشیریه چنین ترجمه کرده: «و از بهر این گفت سیّد این طریقت جنید رحمه الله که توحید آن است که جدا بازکنی قدیم را از محدث»[۴۹] در جایی دیگر چنین آورده: «جنید گوید رحمه‌الله چیزی که بنده محتاج است بدان شناخت آفریده است آفریدگار خویش را و آنک بداند محدث را احداث چون بوده است و صفت آفریننده از صفت آفریده داند و صفت قدیم از آن محدث جدا باز کند و بداند که طاعت آفریدگار بروی واجب است و هر که این نشناسد نداند که به‌پادشاهی که اولی‌تر است»[۵۰] در جایی دیگر چنین نقل نموده: «جنید گوید توحیدی که صوفیان بر آن متفرّداند آن است که قدم از حدث جدا کنند و از اوطان نفس بیرون آیند به‌ترک خوش آمد خویش بگویند و آنچه داند و آنچه نداند تا حق به‌جای همه باشد»[۵۱]

از قول ابوسعید ابی الخیر است: «(شیخ ما گفت) که جنید گفت آن توحید که صوفیان را از خصوص جدا کرده حدیثست از قدیم و بیرون شدن از وطن‌ها و بدیدن محنت‌ها و بگذاشتن هر که داند و نداند و به‌جای این همه حق باشد»[۵۲] ابن العماد صاحب شذرات الذهب شأن صدور این قول را چنین تصنیف نموده: «لما صنف عبدالله بن کلاب کتابه الذی ردّفیه علی جمیع المذاهب سأل عن شیخ الصوفیه فقیل له

الجنید، فسأل عن حقیقة مذهبه فقال مذهبنا افراد القدم عن الحدث و هجران الاخوان و الاوطان و نسیان مایکون و ماکان فقال ابن کلاب هذا کلام لایمکن فیه المناظره»[۵۳] همین داستان را خواجه عبدالله چنین نقل نموده: «عبدالله سعید کلاب بزهد نوم بیرون کرده بود به‌کلام خود وی را گفتند چرا بر صوفیان چیزی ردّ بیرون نکنی گفت من ایشان را علم نشناسم وی را گفتند اینجا پیری است استاد و سرهٔ ایشان اید و وی را علم است و اشارت بیرون و علم عالم وی بیامد و سخن جنید به‌شنید و از وی سؤال‌ها کرد و جواب داد و برخاست شاگرد را گفت که اگر در روی زمین قومست کی کلام ما بر ایشان ناید اینان‌اند و علم که علم ما رد کنند و کم آرد علوم اینان است عبدالله سعید پرسید از جنید که توحید تصوّف چیست جواب داد درنیافت این سخن بگفت اثبات القوام (و در نسخه‌ای دیگر افراد القدم) و اسقاط الحدث و مهاجرة الاوطان و مفارقة الاخوان و ترک الاعتراض و ترک جمیع ما علم و جهل»[۵۳] بنابر ضبط همین گفتار، قول دیگر خواجه عبدالله که جمله نقل شده از جنید را منسوب به حلاّج نموده، قرین به صواب نیست قوله: «سئل لحلاج عن التوحید فقال افراد القدم عن الحدث»[۵۴] مشابه این اشتباه را نویسندهٔ نخستین صوفیان از کتاب تاریخ فلسفه در اسلام (توسّط م. م شریف) نموده ولی آن را منسوب به هجویری کرده که مترجمِ آن آقای فتح الله مجتبائی نیز بدین نکته اشاره نموده است.[۵۵]

۲۴ – قولی از جنید است که شأن صدورش این است: «روزی جنید نشسته بوده جماعت فقرا و سخنش می‌رفت در فضل‌ها و نعمت‌ها حق جلّ جلاله درویشی گفت الحمدلله جنید گفت حمد تمام گوی چنانک خدای تعالی گفته است که الحمدلله رب العالمین درویش گفت و این عالمین کی باشد کی ایشان را با یاد باید کرد؟ جنید گفت تو تمام به‌گوی کچون حدیث به‌قدیم مقرون کنی محدث متلاشی گردد در جنب آن و قدیم بماند»[۵۶]، جَندی قول جنید را چنین آورده:

«فانّ المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر جنید رضی الله عنه میفرماید محدث را چون با قدیم مقرون گردانی هیچ اثری از عین محدث نماند»[۵۷] صاحب طرایق الحقایق نیز با مختصر تفاوتی در عین عبارت[۵۸] و جامی با عبارتی دیگر چنین نقل نموده: «المحدث اذا قورن بالقدیم لم یبق له اثر»[۵۹] شاه نعمت الله ولیّ به‌تکرار در آثار خود نیز نقل نموده است[۶۰]، اغلب شارحین فصوص الحکم نیز اشاره بر این لطیفه

نموده‌اند. از خواجه محمّد پارسا است: «قال الجنید ای هذا المعنی ان المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر و قلب یسع القدیم کیف یحسّ بالمحدث موجوداً»[۶۱] و حسین خوارزمی چنین ترجمه نموده: «شیخ جنید در این معنی گفت چون محدث، قرین قدیم گردد اثری از محدث باقی نماند و دل که قدیم در او گنجیده باشد محدث را چگونه احساس کند»[۶۲] که اقوال اینان بنابر افادات محیی‌الدین ابن عربی است[۶۳].

۲۵ - ابونصر سرّاج می‌آورد: «سئل جنید عن التوحید فقال معنیً تضمّحل فیه الرسوم و تندرج فیه العلوم و یکون الله تعالی کما لم یزل»[۶۴] همین قول، مأخذ جامی است در نقد النصوص[۶۵] و عزّالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة[۶۶]. و عطّار چنین ترجمه نموده: «از توحید سؤال کردند گفت معنی آنست که ناچیز شود در وی رسوم و ناپیدا گردد و در وی علوم و خدای بود چنانک بود همیشه و باشد فنا و نقص گرد او راه نیابد»[۶۷].

۲۶ - «سیّد این طایفه جنید گوید که بوی توحید نشنوی (تا آنگه که او را) سوی تو حقی بود که توان حق را ادا نکرده باشی کی این حدیث داد خویش شما تمام بخواهد[۶۸]».

۲۷ - در کتاب اللمع است: «قال الجنید و قد سُئِل عَنِ التّوحید، فقال افراد الموحّد بتحقیق وحدانیّته بکمال احدیته انه الواحد الذی لم یلد و لم یولد بنفی الاضداد و الانداد و الاشباه و ما عبد من دونه بلا تشبیه و لا تکییف و لا تصویر و لاتمثیل الهاً واحداً صمداً فرداً لیس کمثله شیی و هو السمیع البصیر»[۶۹] مترجم رساله قشیریه در دو مورد مطلب فوق را ترجمه نموده قوله: «جنید را پرسیدند از توحید گفت آن بود که بنده یگانه گردد به‌حقیقت یگانگی خداوند خویش به کمال احدیّت که یکی است که ز کس نزاد و کس از وی نزاد و چون این دانست نفی کرد اضداد و انداد را و مانندگی و چگونگی صورت و مثال و آنچه بر وی روانیست لیس کمثله شیی و هو السّمیع البصیر»[۷۰].

۲۸ - قال الجنید: «التوحید هو الخروج من ضیق رسوم الرّبانیة الی قضاء السّرمدیة»[۷۱].

۲۹ - قشیری آورده: «و هم جنید گوید که عقل عقلا چون به‌نهایت رسد در توحید به‌حیرت ادا کند.»[۷۲].

۳۰ - قشیری آورده: «جنید گوید شریف‌ترین و برترین مجلس‌ها نشستن بود به‌فکرت اندر میدان توحید»[۷۳] ولی عطّار از قول جنید آورده: «شریف‌ترین نشست‌ها و بلندترین نشستی اینست که با فکرت بود در میدان توحید»[۷۴] که نقل عربی آن این است: «اشرف المجالس و اعلاها الجلوس مع الفکر فی میدان التوحید»[۷۴].

۳۱ - شارح مثنوی، خوارزمی، گوید: «جنید رحمة‌الله میگوید: علم توحید تباین وجود اوست و وجود او مباین علمش»[۷۵] ولی عطّار چنین گفته:

«علم توحید خدا است از وجود او و وجود او مفارق علم است»[۷۶]

۳۲ - عطّار میگوید (به نقل از جنید) و گفت: «غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این نه توحیدست»[۷۷]

۳۳ - از باخزری چنین تصنیف گشته: «و شیخ جنید در معنی این آیت که و ما یتبع اکثرهم الاّ ظناً می‌فرماید که بر ارباب توحید این آیت به‌غایت دشوار است و حکمی است قاطع تا به حدّی که ابویزید از این عالم بیرون نرفت الاّ بر توهّم»[۷۸]

۳۴ - قشیریه آورده: «جنید گوید که توحید آنست که بدانی و اقرار دهی که خداوند سبحانه و تعالی فرد است به‌ازلیّت خویش و او را ثانی نیست و هیچ چیز آنک او کند نتواند کرد»[۷۹].

۳۵ - قشیریه می‌گوید: «جنید را پرسیدند از توحید گفت یقین است پس سایل گفت پیدا کن تا چون بود گفت آنک بشناسی که حرکات خلق سکون ایشان فعل خدای است تنها، کس رابازو شرکت نیست چون اینجا به‌جای آوردی شرط توحید به‌جای آوردی»[۸۰] که عطّار نیز همین را بعینه نقل نموده است[۸۰].

۳۶ - عطّار گفته: «(جنید گفت) بیست سال است تا علم توحید بر نوشته‌اند و مردمان در حواشی او سخن می‌گویند»[۸۱] خواجه عبدالله با مختصر تغییر آورده:

«جنید گفت که علمست که سی سال است که بساط آن بر نوشته‌اند و مردمان از حواشی آن می‌گویند یعنی علم توحید»[۸۲] مترجم عوارف المعارف نیز چنین نقل نموده «بساط علم چندین سال است تا در می‌نوردند و ما از حواشی آن سخن می‌گوئیم»[۸۲].

استاد جلال الدین آشتیانی در مقدمهٔ بر شکوه شمس به قولی از جنید استناد فرموده‌اند که در شماره بعد آمده‌است و شبیه همین مورد است.

۳۷ - جامی آورده است: «از جنید پرسیدند که ما التوحید؟ گفت از مطربی شنیدم که می‌گفت: و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی و کناحثیما کانوا و کانوا حیث ماکنا»(۸۳).

۳۸ - در اللّمع: «سیل الجنید عن التوحید الخاص فقال ان یکون العبد شبحاً بین یدی الله عز و جلّ تجری علیه تصاریف تدبیره فی مجاری احکام قدرته فی لجج بحار توحیده بالفناء عن نفسه و عن دعوة الخلق له و عن استجابته بحقائق وجود وحدانیته فی حقیقة قربه بذهاب حسّه و حرکته لقیام الحق له فیما اراد منه و هوان یرجع آخر العبدالی اوّله فیکون کماکان قبل ان یکون»(۸۴) که عین همین را هجویری اخذ نموده و نقل فرموده(۸۵) و مترجم رساله قشیریه ترجمه کرده قوله: «جنید را پرسیدند از توحید خاصّ گفت آنک بنده خویشتن را در پیش مجاری تقدیر حق افکنده بود تا احکام قدرت او، در بحار توحید او برو می‌رود به‌فناء او از نفس او و از دعوت خلق او را از استجابت او به‌حقایق وجود او و وحدانیت او در حقیقت قرب او به‌ذهاب حسّ و حرکت او بیستادن حق او را در آنچه مراد اوست ازو و آن آن بود که آخر حال بنده باز آن گردد که اوّل بوده است و باشد چنانک بود پیش از آنک بود»(۸۶).

۳۸َ - در حلیة الاولیأ چنین نقل شده: «قرات علی ابی الحسین محمّدبن علی‌بن حبیش الناقد الصوفی صاحب ابی العباس بن عطا ببغداد سنة تسع و خمسین و ثلثمائة من کتابه فاقربه قلُ سمعت اباالقاسم الجنید بن محمّد یقول انّ اوّل ما یحتاج الیه من عقد الحکمة تعریف المصنوع صانعه و المحدث کیف کان احدثه و کیف کان اوّله و کیف احدث بعد موته فیعرف صفة الخالق من المخلوق و صفةالقدیم من المحدث فیعرف المربوب ربّه و المصنوع صانعه و العبدالضعیف سیده، فیعبده و یوحده و یعظمه و یدل لدعوته و یعترف بوجوب طاعته فان من لم یعرف مالکه لم یعرف بالملک لمن الستوجبه و لم یضیف الخلق فی تدبیره الی ولیه و التوحید علمک و اقرارک بانّ اللهَ فرد فی اولیته و ازلتیه، لاثانی معه و لاشیی یفعل فعله و افعاله الّتی اخلصها لنفسه ان یعلم ان لیس شیئی نصیر و لا ینفع و لا یعطی و لایمنع و لا یسقم و لایبری و لایرفع و لایضیع و لا یخلق و لایرزق و لا یمیت و لایحیی و لامسکین و لایحرک غیره جلّ جلاله فقد سئِلَ بعض العلماء فقیل له: بین التوحید و علمنا ماهو؟ فقال هو الیقین، فقیل له بین لنا فقال هو معرفتک ان حرکات الخلق و سکونها فعل الله

وحده لاشریک له فاذا فعلت ذلک فقد وحدته و تفسیر ذلک انک جعلت الله واحداً فی افعاله اذکان لیس شیئی یفعل افعاله و انما الیقین اسم للتوحید اذا تم و خلص و ان التوحید اذا تم تمت المحبّة و التوکل و سمّی یقیناً فالتوکل عمل القلب و التوحید قول العبد فاذا عرف القلب التوحید و فعل ما عرف فقدتم و قدقال بعض العلما ان التوکل نظام التوحید فاذا فعل عرف فقدجاء بالمحبّة و الیقین و التوکل و ثم تخاف غیر ترجو غیره‌لم تأت‌بالامر الذی ینبغی فلو عملت ما عرفت لرجوت الله وحده عین عرفت انه لایفعل فعله غیره فالقول فیمن یقصر علم قلبه انه ناقص التوحید لان القلب مشتغل بالفتنة الّتی هی آفة التوحید قلت ماهو؟ قال ظَنّک ان شیئاً یفعل فعل الله فاسم ذلک الظنّ فتنة و الفتنة هی الشرک اللطیف قلت: او لیس الفتنة من اعمال القلب؟ قال: لا ولکنها داخلة علیه و مفسدة له قلت: و ماهی؟ قال ظنّک بالله، اذ ظننت ان من یشاء یفعل فعله و الکلام فی هذا یطول ولکن من یفهم یقنع بالیسیر،»[۸۶A]

ب - معرفت و شناسایی:

۳۹ - در شرح التّعرّف چنین نقل شده: «و قال الجنید المعرفة معرفتان، معرفة تعرّف و معرفّه تعریف جنید همی چنین گوید معرفت دواست معرفت تعرّف و معرفت تعریف. تعرّف آن باشد که خود را به ایشان آشنا گرداند و تعریف آن باشد که مر ایشان را شناسا گرداند تا او را بشناسند»[۸۷] عطّار نیز چنین نقل نموده: «او... گفت (جنید) معرفت دو قسم است معرفت تعرّف است و معرفت تعریف معرفت تعرّف آنست که خود را به ایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آنست که ایشان را شناسا گرداند»[۸۸]

۴۰ - در شرح التعرف است: «و عن الجنید قال المعرفة هی شهود الخواطر بعواقب المصیر و ان لا یتصرّفَ العارف بسرف و لا تقصیر گفت معرفت آن است که عاقبت بازگشتن به خاطر خویش ببیند و در تصرّفی که کند اسراف نکند و تقصیر نکند»[۸۹].

۴۱ - عطّار می‌گوید: «و (جنید) گفت معرفت مشغولی است به‌خدای تعالی»[۹۰].

۴۲ - سرّاج در اللمع نقل می‌کند: «سُئِلَ الجنید اذا ذهب اسم العبد و ثبت حکم الله؟ قال اعلم رحمک الله انه اذا عظمت المعرفة بالله ذهبت آثار العبد و امحت رسومه فعند ذلک یبدو علم الحق و ثبت اسم حکم الله تعالی»[۹۱].

۴۳ - عطّار گفته: «و (جنید) گفت: معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است ممکور است»[۹۲] که ماخذ دکتر غنی در تاریخ تصوّف نیز بوده است[۹۳].

۴۴ - مستملی بخاری می‌گوید: «و سئل الجنید عن المعرفة فقال هو تردد السربین تعظیم الحق عن الاحاطة و اجلاله عن الدرک»[۹۴].

۴۵ - «از جنید نقل کنند که گفت الاعمی هو الذی عمیٰ عن درک الحقایق»[۹۵].

۴۶ و ۴۷ - صاحب مصباح الهدایة نقل نموده: «چنانکه از جنید رحمه الله پرسیدند که معرفت چیست گفت المعرفة وجود جهلک عند قیام علمه گفتند زِدْنا ایضاحاً گفت هو العارف و المعروف»[۹۶] در رساله مکاشفات شاه نعمت الله ولی:

«از جنید سئوال کردند که ماالمعرفة؟ فرمود المعرفة وجود جهلک عند قیام علمه قالوا زدنا ایضاحاً قال هو المعارف و المعروف یعنی عارف و معروف و معرفت یکی باید تا مقصود روی نماند و معانی که عارفان در میان معرفت فرموده‌اند»[۹۷] در جایی دیگر همین را به طور خلاصه نقل نموده، در رسالهٔ معرفت کبیر است: «از جنید پرسیدند که معرفت چیست؟ فرمود هوالعارف و المعروف معرفت و عارف و معروف یکی باید تا مقصود روی نماید»[۹۸] عین گفتار او را صاحب التعرف نیز نقل نموده‌است[۹۹] و عطّار چنین ترجمه نموده:

«و (جنید) گفت معرفت وجود جهل است و وقت حصول علم تو گفتند زیادت کن گفت عارف و معروف اوست»[۱۰۰]

۴۸ - «و گفت (جنید): علم چیزی است محیط و معرفت چیزی است محیط بس خدای کجاست و بنده کجاست یعنی علم خدایراست و معرفت بنده را و هر دو محیط است و این محیط از آن است که عکس آن است چون این محیط در آن محیط فرو شود شرک نماند و تا تو خدای و بنده می‌گویی شرک می‌نشیند ملک عارف و معروف یکی است چنانکه گفته‌اند در حقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجاست یعنی همه خدای است»[۱۰۱].

۴۹ - و «گفت اوّل علم است بس معرفت است به‌انکار بس جحود است به‌انکار پس نفی است بس غرق است بس هلاک و چون پرده برخیزد همه خداوند حجاب‌اند»[۱۰۲].

۵۰ - یکی از جملات معروف منسوب به جنید آن است که اکمل صورت آن را

عین القضاة در تمهیدات نقل نموده «از جنید بشنو که از وی پرسیدند که مَنِ العارف؟ فقال المعرفة ماء و لون الماء من لون الاناء گفت رنگ آب از رنگ انا باشد تا در عالم تلوین باشد»[۱۰۳] در فصوص الحکم و به تبع آن در شروح فصوص نیز نقل شده من جمله از خوارزمی است: «لهذا سیّد الطائفه جنید جواب داد وقتی که از معرفت بالله و از عارف سؤال کردند به این قول که لون الماء لون انائه»[۱۰۴] خواجه محمّدپارسا در شرح خود[۱۰۵]، چنین نموده:

«و لون الماء لون انائه از جنید اشارت است که چنان که آب را رنگی نیست و به هر رنگی نماید رنگ ظرف باشد»[۱۰۶] و قیصری نیز در شرح خود[۱۰۷] و ابوالعلاء عفیفی در تصحیح فصوص الحکم آورده[۱۰۸] و حتّی قبل از این شروح صاحب شرح التعرّف[۱۰۹] و حتّی بعدها توسط شاه نعمت الله ولی نقل شده است[۱۱۰].

۵۱ - ابونعیم اصفهانی به‌ضبط آورده: «... سمعت اباالقاسم الجنید بن محمّد یقول: سألت عن المعرفة و اسبابها فالمعرفة من الخاصة و العامة هی معرفة واحدة، لان المعروف بها واحد ولکن بها اوّل واعلی فالخاصة فی اعلاها و انّ کان لایبلغ منها غایة و لانهایة، اذ لاغایة للمعروف عندالعارفین و کیف تحیط المعرفة بمن لا تلحقه الفکرة و لا تحیط به العقول و لا تتو همه الاذهان و لا تکفیه الرؤیة و اعلم خلقة به اشدهم اقراراً بالعجز عن ادراک عظمته او تکشف ذاته لمعروف بعجزهم عن ادراک من لاشیی مثله، اذهو القدیم و بالسواه محدث و اذ هو الازلی و غیره المبدء و اذ هو الاله و ما سواه مالوه اذ هو القوی من غیر مقوّ و کل قوی فبقوته قوی و اذ هو العالم من غیر معلم و لا فائدة استفادها، من غیره و کل عالم فبعلمه علم و سبحانه الاوّل بغیر بدایة و الباقی الی غیر نهایة و لایستحقّ هذا الوصف غیره و لا یلیق بسواه فاهل الخاصة من اولیائه فی اعلی المعرفة من غیران یبلغوا منها غایة و لانهایة و العامة من المؤمنین فی اولها و لها شواهد و دلایل من العارفین علی اعلاها و علی ادناها فالشاهد علی ادناها الاقرار بتوحیدالله و خلع الانداد من دونه و التصدیق به و بکتابه و فرضه فیه و نهیه و الشاهد علی اعلاها القیام فیه بحقه و اتقاؤه فی کل وقت و آیثاره فی جمیع حلقه و اتباع معانی الاخلاق و اجتناب مالا یقرب بالمعرفة التی فضلت الخاصة علی العامة هی عظیم المعرفة فی قلوبهم بعظیم القدر و الاجلال و القدرة النافذة و العلم المحیط و الجود و الکرم و آلالاءِ فعظم فی قلوبهم قدره و قدر جلالتة و هیبة و نفوذ قدرته والیم

عذابه و شدة بطشه و جزیل ثوابه و کرمه وجوده بجنبة و تحننه و کثرة ایادیه و نعمه و احسانه و رافته و رحمته فلما عظمت المعرفة بذلک عظم القادر فی قلوبهم فاجلوه و هابوه ماحبوه و استحیوا منه و خافوه و رجوه فقاموا بحقه و اجتنبوا کل ما نهی عنه و اعطوه المهجود من قلوبهم و ابدانهم از عجهم علی ذلک ما استقر فی قلوبهم من عظیم المعرفة بعظیم قدره و قدرثوا به و عقابه فهم اهل الخاصة من اولیائه فلذلک قیل فلان بالله عارف و فلان بالله عالم لمّا رأوه مجلاًّها ثباً راهباً راجیاً طالباً مشتاقاً ورعا متقیا باکیاً حزیناً خاضعاً متذللاً فلما ظهرت منهم هذه الاخلاق عرف المسلمون انهم بالله عرف و اعلم من عوام المسلمین و کذلک وصفهم الله فقال (انما یخشی‌الله من عباده العلمأ) و قال داود علیه السلام الّهی ما علم من لم یخشک فالمعرفة الّتی فضلت بها الخاصة العامة هی عظیم المعرفة فاذا عظمت المعرفة بذلک و استقرو لزمت القلوب صارت یقیناً قویاً فکملت حینئذٍ اخلاق العبد و تطهر من الادناس فنال به عظیم المعرفة بعظیم القدر و الجلال و التذکر و التفکر فی الخلق کیف خلقهم و اتقن صنعتهم و فی المقادیر کیف قدرها فاتسقت علی الهیأت الّتی هیأها والا وقات الّتی وقتها و فی الامور کیف دبرها علی ارادته و مشیئته فلم یمتنع منها شیی عن المضی علی ارادته و الاتساق علی مشیئته و قد قال بعض اهل العلم: ان النظر فی القدة یفتح باب التعظیم لله فی القلب و مرّ بعض الحکماء بمالک بن دینار فقال له مالک: عظنا رحمک‌الله فقال بِمَ اعظک. انک لو عرفت الله اغناک ذلک عن کل کلام ولکن عرفوه علی دلالة انهم لمّا نظروا فی اختلاف اللیل و النهار و دوران هذا الفلک و ارتفاع هذا السقف بلاعمد و مجاری هذه الانهار و البحار، علموا ان لذلک صانعاً و مدبراً لایعزب عنه مثقال ذرة من اعمال خلقه فعبدوه بدلائل علی نفسه حتی کانهم عاینوه والله فی دار جلاله عن رؤتیه، ففی ذلک دلیل انهم بعظیم قدره اعرف و اعلم اذهم له اجل و اهیب».(۱۱۰۸)

ج - طریق بخدا و تصوّف:

۵۳ - در روزبهان‌نامه است: «قال الجنید العلم جحود و المعرفة انکار و التوحید الحاد نسأل الله طریق الرشاد»(۱۱۲)

۵۳ - در اللمع چنین آمده: «حُکی عن الجنید انه قال لایبلغ العبد الی حقیقة المعرفة و صفاء التوحید حتّی یعبّر الاحوال و المقامات»(۱۱۳)

۵۴ – عطّار گفته: «و گفتند راه به‌خدای چگونه است گفت (جنید) دنیا را ترک گیری، یافتی و خلاف هوا کردی، به‌حقّ پیوستی»(۱۱۴)

۵۵ – همو آورده: «و (جنید) گفت درین راه قاطعان بسیاراند و انواع بر راه سه گونه دام می‌اندازند دام مکرو استدارج، و دام قهر و دام لطف و این را نهایت نیست اکنون مردی باید تا فرق کند میان دامها(۱۱۵)»

۵۶ – سُبکی در طبقات از اقوال جنید یکی را چنین ضبط نموده: «المسیر من الدنیا الی الآخرة سهل هیّن علی المؤمن و هجران الخلق فی جنب الحق شدید و المسیر مِنَ النفس الی الله صعب شدید و الصبر مع الله تعالی اشد»(۱۱۶)

۵۷ – همو چنین نقل نموده: «قیل له کیف الطریق الی الله؟ فقال توبة محلّ الاصرار و خوفٌ یزیل العزّة و رجاءٌ مزعج الی طریق الخیرات و مراقبة الله فی خواطر القلوب»(۱۱۷) ابن الجوزی در صفة الصفوة نیز همین را نقل نموده و مأخذ سُبکی بوده (۱۱۸) و مرجع این دو همان حلیة الاولیأ است(۱۱۸).

۵۸ – حافظ ابونعیم در حلیة الاولیأ نقل نموده از جنید: «الطرق کلها مسدودة علی الخلق الاّ من اقتفی اثر الرّسول واتّبع سنته و لزم طریقیة فان الطریق الخیرات کلّها مفتوحة علیه»(۱۱۹) امّا ابن الجوزی و سُبکی چنین ضبط کرده‌اند: «الطریق الی الله مسدود علی خلق الله عز و جل الاّ علی المقتفین آثار رسول الله (ص) و التابعین سنته کما قال الله عزوجل لقد کان فی رسول الله اسوة حسنة(۱۲۰)» و عطّار چنین ترجمه نموده است: «همه راهها بر خلق بسته است مگر بر راه محمّد علیه السلام رود(۱۲۱)» (البته شباهت به‌قول دیگری از جنید نیز دارد). این قول را اغلب صوفیان من جمله شمس‌تبریزی نقل نموده‌اند(۱۲۲).

۵۹ – سهروردی در عوارف آورده‌است: «قال الجنید و قدسئل عن التصوف فقال ان تکون مع الله بلاعلاقة»(۱۲۳) قشیریه چنین ترجمه نموده:

«گفت آنک «خدای باشی بی علاقتی»(۱۲۴) البتّه مأخذ ناقلین این قول مانند باخزری دراوراد الاحباب(۱۲۵): و عزّالدین محمود کاشی در مصباح الهدایة(۱۲۶) و صاحب طرایق الحقایق،(۱۲۷) همان قول ابونصر سراج در اللمع می‌باشد(۱۲۸).

۶۰ – عطّار از جنید نقل کرده: «پرسیدند از ذات تصوّف گفت (جنید) بر تو باد که ظاهرش بگیری و از ذاتش نپرسی که ستم کردن بر وی بود»(۱۲۹).

۶۱ - همو یاد نموده: «و گفت (جنید) تصوّف اصطفا است هر که گزیده شد از ما سوی‌الله او صوفی است»[(۱۳۰)]

۶۲ - صاحب شرح التعرف آورده: «قیل للجنید ما التصوّف قال لحوق السر بالحق جل جلاله جنید را رحمه الله گفتند تصّوف چیست گفت رسیدن سراست به حق»[(۱۳۱)]

۶۳ - صاحب اللمع آورده: «سئل الجنید عن الصوفیة من هم؟ فقال اثرة الله فی خلقه یخفیها اذا احبُّ یظهرها اذا احبّ»[(۱۳۲)]

۶۴ - خواجه عبدالله انصاری عنوان نموده: «شیخ الاسلام گفت که بوبکر نصر قبائی مرا گفت که بوعمرو اکافّ گفت مرا به اُردن، که جنید گفت که تصوّف آن است که ساعتی بنشینی بالله بی تیمار شیخ الاسلام گفت کی بی‌تیمار چه بود؟ یافت بی‌جستن بود و دیدن بی‌هسکیدن که بیننده در دیدار علتست»[(۱۳۳)]

۶۵ - عطّار می‌گوید: «و گفت (جنید) صوفیان قومی‌اند قایم با خداوند چنانک ایشان را نداند الاّ خدای»[(۱۳۴)]

۶۶ - صاحب مصباح الهدایة می‌فرماید: «و هم جنید گوید التّصوف ان یمیتک الحقّ عنک و یُحییک به»[(۱۳۵)] مترجم رساله قشیّریه نوشته: «گفت (التصوف) آنست که مرده گرداند تو را از تو. و به‌خود زنده گرداند»[(۱۳۶)] و عطّار نیز ترجمه نموده[(۱۳۷)] و صاحب طرایق نیز نقل کرده است[(۱۳۸)].

۶۷ - «و گفت (جنید) تصوّف صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات رحمانی و بلند شدن بعلوم حقیقی و بکار داشتن آنچه اولیتر است الی الابد و نصیحت کردن جملهٔ امّت و وفا به‌جای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت»[(۱۳۹)].

۶۸ - در شرح التعرف نوشته شده: «قال الجنید رحمه الله التصوف الاوقات قال و هو ان لا یطالع العبد غیرحده و لا یواقف غیرربّه و لا یقارن غیر وقته...»[(۱۴۰)].

۶۹ - هجویری می‌گوید: «جنید گوید التصوف نعت اقیم العبدفیه قیل نعت للعبدام نعت للحقّ فقال نعت الحق حقیقةً و نعت العبد رسماً تصوّف نعتیست کی اقامت بنده در آن است گفتند نعت حق است یا نعت خلق گفت حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق»[(۱۴۱)] عین همین ترجمه را عطّار در تذکرة الاولیأ نقل فرموده است[(۱۴۲)].

۷۱ و ۷۰ - در قشیریه آمده: «جنید گفت تصوّف جنگی بود که اندر این هیچ صلحی نه»[۱۴۳] ولی عطّار چنین ضبط نموده: «(جنید) گفت تصوّف عنوتی است که در وی هیچ صلحی نبود»[۱۴۴] و مأخذ اقوال مندرج[۱۴۵] در طبقات الشافعیه سُبکی با مختصر تفاوت بوده[۱۴۶]: ولی قشیریه آن را از احمد جریری می‌داند[۱۴۷] و در پی او نیز صاحب مصباح الهدایه[۱۴۸] رفته ولی قول اقدم قول حافظ ابونعیم است که متأخرین نیز همین را گفته‌اند[۱۴۹].

۷۲ - صاحب اسرار التوحید می‌گوید: «... اباالقاسم جنیدبن محمّد البغدادی یقول: التصوف هو الخلق من زاد علیک بالخلق زاد علیک بالتّصوف»[۱۵۰] همین را صاحب طرایق نیز نقل کرده است[۱۵۱].

۷۳ - در مصباح الهدایة است: «الصوفیّ کالارض یطأها البرّ و الفاجر کالسحاب یظلّ کلی شیی و کالقطر یسقی کلّ شیی» که نقل قول جنید بوده[۱۵۲] و در قشیریه چنین ترجمه شده: «صوفی زمین بود که نیک و بد بروی برود و چون آن منع بود که سایه بر همه چیزی افکند و چون باران بود که بر همه چیز ببارد»[۱۵۳] که صاحب طرایق نیز نقل نموده است[۱۵۴].

۷۴ - عطّار نقل قول جنید نموده: «و صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکویی از وی بیرون آید»[۱۵۵] و قبل از او قشیریه نیز نقل نموده است[۱۵۶] که قبل بیان در عوارف المعارف چنین است: «الصوفی کالارض یطرح علیها کل قبیح و لایخرج منها الاّ کل یلج»[۱۶۰].

۷۵ - مترجم رسالهٔ قشیریه ترجمه قول جنید را چنین نموده: «تصوّف ذکری بود با اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی با اتّباع»[۱۵۷] و عطّار نیز از همین مأخذ ترجمه و ذکر کرده است[۱۵۸].

۷۶ - عطّار می‌نویسد: (جنید) گفت تصوّف ذکری است پس وجدی است پس نه اینست و نه آن تا نماند چنانک نبود»[۱۵۹]

۷۷ - در رساله قشیریه آمده: «صوفی را که بینی که به‌ظاهر مشغول باشد بدانک باطن وی خراب است»[۱۶۱].

۷۸ - هجویری آورده: «جنید گوید التصوف مبنی علی ثمان خصال السخاء و الرضاء و الصبر و الاشارة و الغربة و لبس الصوف و السیاحة و الفقر امّا السّخاء

فلابراهیم و امّا الرضا فلاسحٰق و امّا الصّبر فلایّوب و امّا الاشارة فلزکریا و امّا الغربة فلیحیی و امّا لبس الصوف فلموسی و امّا السیاحة فلعیسی و امّا الفقر فلمحمد صلوات الله علیهم اجمعین»[۱۶۲] امّا خواجه عبدالله چنین آورده: «پیر طریقت جنید گفت بنای تصوّف بر شش خصلت نهاد اوّل سخا دیگر رضا سیوم صبر چهارم لبس صوف پنجم سیاحت ششم فقر فالسخاء لابراهیم و الرضا لاسمعیل و الصبر لایّوب و لبس الصوف لموسی و السیاحة لعیسی و الفقر لمحمدٍ»[۱۶۳]

۷۹ - در مشرب الارواح آمده: «قال الجنید فی طریق الله الف مانع حاجر عن الله عزوجل فلدّابر من الجوار علیهم قال ایضاً فی الطرایق الف قصر فی کل قصر قاطع من قطاع الطریق»[۱۶۴].

۸۰ - علاء الدوله سمنانی نوشته: «اکنون بدانکه ملخص کرده از برای اهل تجرید و تفرید استاد طریقت و قدوهٔ ارباب حقیقت ابوالقاسم جنید بغدادی قدّس سرّه هشت شرط را: یکی دوام وضو، دوّم دوام ذکر، سیوم دوام خلوت تاریک، چهارم دوام روزه، پنجم دوام خاموشی از غیر ذکر قوی خفی، ششم دوام نفی خاطر از هر چه غیر معنی ذکر باشد خیراًکان او شرّاً، هفتم دوام ربط دل به اعتقاد جازم جزم از محبت تام به دل مبارک شیخ مرشد که وسیله مراد اوست. به حضرت خداوند درست تا بدان حسن ارادت استفادهٔ تواند کرد از معانی غیبی که در کسوت خیال نموده می‌آید هشتم ریا کردن اعتراض بر حق تعالی در هر چه بروی نازل می‌گردد از قبض و بسط و حزن و سرور و رد و قبول و سختی و آسانی و نعمت و نقمت و عطا و بلد و خوف و رجا و هیبت و انس و غیر آن از احوال، که عارض می‌گردد به حسب مقامات بر اهل طلب و تعب»[۱۶۵].

۸۱ - خطیب بغدادی در تاریخ بغداد نوشته: «قال الجنید، ما اخذ التّصوّف عن القال و القیل ولکن عن الجوع و ترک الدنیا و قطع المألوفات»[۱۶۶] سبکی در طبقات الشافعیه آورده: «و (قال الجنید) ما اخذنا التّصوّف من القیل و القال و لکن عن الجوع و ترک الدنیا و قطع المألوفات»[۱۶۷] و مأخذ اقوال نفوس عدیده چون صاحب منهاج الطالبین[۱۶۸] و نعمت الله ولیّ[۱۶۹] بوده، که عطّار چنین ترجمه‌اش نموده: «ما این تصوّف به‌قیل و قال نگرفتیم و به‌جنگ و کارزار بدست نیاورده‌ایم امّا از گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم و در دست

ما آراسته بود»[۱۷۰].

۸۲ - شبکی از قول جنید نقل نموده: «بُنی امرنا هذا علی اربع، لاتتکلّم الاّ عن وجود و لا نأکل الاّ عن فاقة لاننام الاّ عن غلبة و لا نسکت الاّ من خشیة»[۱۷۱]

۸۳ - همو نقل نموده «قیل له ما الفرق بین المرید و المراد فقال المرید تتولاه سیاسة العلم و المراد تتولاه رعایة الحق لان المرید یسیر و المراد یطیر و این السائرمن الطائر»[۱۷۲]. صاحب مصباح الهدایة در کتاب[۱۷۳] خود و عطّار نیز چنین ترجمه فرموده: «گفتند مرید و مراد کیست گفت مرید در سیاست بود از علم و مراد در رعایت حق بود زیرا که مرید دونده بود و مراد پرنده، دونده در پرنده کی رسد»[۱۷۴]

۸۴ - منقول است در حلیة الاولیأ: «سمعت ابا الحسن علی‌بن هارون بن محمّد السمسار یقول سمعت الجنید ابن محمّد یقول: اعلم یا اخی ان الوصول اذا ما سألت عنه مفاوز مهلکة و مناهل متلفة لاتسلک الاّ بدلیل و لا تقطع الاّ بدوام و رحیل، و انا واصف لک منها مفازة واحدة فافهم ما انعته لک منها، وقف عند مااشیر لک فیها و استمع لما اقول و افهم ما اصف اعلم: ان بین یدیک مفازة ان کنت ممن ارید بشیء منها و استودعک الله من ذلک و اسأله ان یجعل علیک واقیة باقیة، فان الخطر فی سلوکها عظیم و الامر المشاهد فی الممربها جسیم فان من اوائلها ان یوغل بک‌سافی فیح برزخ لا امدله ایغالاً و یدخل بک بالهجوم فیه ادخالاً و ترسل فی جویهنته ارسالاً ثم تتخلّی منک لک و یتخلی منک له فمن انت حینئذٍ و ماذا یرادبک و ماذا یرادمنک؟ و انت حینئذٍ فی محل امنه روع و انسه وحشة و ضیاؤه ظلمة و رفاهیته شدة و شهادته غیبة و حیاته میتة لادرک فیه لطالب و لا مهمة فیه لسارب و لانجاة فیه لهارب و اوائل ملاقاته اصطلام و فواتح بدائعه احتکام و عواطف ممره احترام. فان غمرتک غوامره انتسفتک بوادره و ذهب بک فی الارتماس و اغرقتک بکثیف الانطماس فذهبت سفالا فی الانغماس الی غیر یدک نهایة و لا مستقرّ لغایة فمن المستنقذ لک ممّا هنالک و من المستخرج لک من تلک المهالک و انت فی فرط الایاس من کل فرج مشوه بک فی اغراق لجة اللجج؟ فاحذر ثم احذر فکم من متعرض اختطف و متکلف انتسف و أتلف بالغرة نفسه و اوقع بالسرعة حتفه جعلناالله و ایاک من الناجین و لا احرمنا و ایّاک ماخص به العارفین و اعلم یا اخی انّ الّذی وصفته لک من هذه المفاوز و عرضت ببعض نعته اشارة الی علم لم اصفه و کشف العلم بها یبعد و الکائن بها یفقد فی نعت ما

تعرفه من الاحوال و ما یبلغه النعت و السؤال و یوجد من المقاربین و الاشکال، فان ذلک اقرب بظفرک لظفرک و ابعد من حظّک لحظک و احذر من مصادمات ملاقاة الابطال و الهجوم علی حین وقت النزال و التعرض لاماکن اهل الکمال قبل ان تمات من حیاتک ثم تحیی من وفاتک و تخلق خلقاً جدیداً و تکون فریداً وحیداً و کل ما وصفته لک اشارة الی علم ماارید‌ه»[۱۷۵].

د - مقامات و احوال:

د - الف - حال:

۸۵- در اللمع است: «حکی عن الجنید انه قال لایبلغ العبد الی حقیقة المعرفة صفاء و التّوحید حتی یعبّر الاحوال و المقامات»[۱۷۶]

۸۶- در تعریف حال در اللمع از قول جنید آمده: «قد حکی عن الجنید انّه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم»[۱۷۷] این قول در اغلب کتب صوفیان منقول است صاحب اوراد الاحباب بامختصر تفاوت[۱۷۸] و عین آنرا صاحب مصباح الهدایة[۱۷۹] و نویسندهٔ آداب المریدین[۱۸۰] نقل نموده‌اند و فریدالدین عطّار چنین ترجمه نموده. «حال چیزی است که بدل فرو آید امّا دایم نبود»[۱۸۱].

د - ب - وقت:

۸۷- محمود کاشانی در کتاب خود تألیف نموده: «جنید رحمه الله گفته است الالتفات الی ما معنی شغلٌ عمّا هو آتٍ فَمَنْ لم یعرف وقته فاته الوقت و الوقت عزیز اذا فات لم یدرک»[۱۸۲] اما عین القضاه در اُمُّ‌الکتاب خود چنین ذکر نموده:

«از شیخ جنید بشنو که چه می‌گوید لیس شیی اَعَزُّ من ادراک الوقت فانّ الوقت اذا فات لایستدرک»[۱۸۳] و عطّار چنین ترجمه نموده: «و گفت وقت چون فوت شود هرگز نتوان یافت و هیچ چیز عزیز تر از وقت نیست»[۱۸۴] در شرح شطحیات نیز قول سراج تأکید گشته است[۱۸۴A].

۸۸- سعیدالدین فرغانی نگاشته: «و همان معنی است آنچه از جنید منقول است که روزی مغموم و منقبضش دیدند از سبب آن غم و قبضش سؤال کردند فرمود که فاتنی وِرد من اورادی قیل له: اقضه قال: کیف اقضه؟ و الوقت مصروف بامر آخر اهمّ

منه»[۱۸۵] مُسْتَنَد این قول در آداب المریدین نقل شده قوله: «و جریری گفت رحمةالله علیه پیش جنید رحمةالله رفتم و او غمگین بود گفتم او را که چه بوده است ترا گفت واردی آنِ مرا فوت شده است من گفتم آن را اعادت کن گفت چگونه باشد که اوقات معدود است»[۱۸۶] و عین آن را باخزری نقل نموده[۱۸۷] است.

۸۹ - عطّار از قول جنید می‌فرماید: «و گفت فاضل‌ترین اعمال علم اوقات آموختن است و آن علم آن است که نگاه دارندهٔ نفس باشی و نگاه دارندهٔ دل و نگاه دارندهٔ دین»[۱۸۸].

۹۰ - از هجویری ترقیم یافته: «چنانک جنید رض گوید الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس، احوال چون بروق باشد کی بنماید و نپاید و آنچ باقی شود نه حال بود کی آن حدیث نفس و هوس طبع باشد»[۱۸۹].

د - ج - محبّت:

۹۱ - منقول است: «المحبّة محبّة المحبّة للمحبّ الحبیب»[۱۹۰] که به طور مختصر نیز نقل شده مثلاً در رسایل شاه نعمة الله آمده: «کما قال الجنید رحمة الله علیه المحبة محبة المحبة»[۱۹۱].

۹۲ - مذکور است: «قال الجنید المحبة میل القلب»[۱۹۲] در جایی دیگر از همین مأخذ منقول است: «جنید چنین میگوید که المحبة میل القلب محبت گرایـیدن دل است»[۱۹۳].

۹۳ - خواجه عبدالله چنین گفته است: «و جنید گوید المحبة میل بلانیل»[۱۹۴] و عطّار ترجمه نموده: «و گفت محبت افراط میل است بی‌نیل»[۱۹۵] و همین، مأخذ قاسم غنی در کتاب خود است[۱۹۶]. قسمتی از آن را قشیریه نیز نقل نموده «جنید گوید محبّت افراط میل است»[۱۹۷].

۹۴ - عطّار آورده: «و گفت (جنید) محبّت امانت خدای است»[۱۹۸] و مأخذ استناد دیگران بوده است[۱۹۹].

۹۵ - مکّی در قوت‌القلوب نقل نموده: «قال الجنید المحبّة نفسها قرب القلب من الله بالاستنارة و الفرح»[۲۰۰].

۹۶ - در طبقات الشافعیة سبکی است: «... سألت الجنید عن المحبّة فقال ترید

الاشارة؟ فقلت لا قال ترید الدعوی؟ قلت لاقال فایش ترید؟ قلت عینَ المحبّة فقال: ان تحبّ ما یحبّ‌الله فی عباده و تکره مایکره فی عباده»[۲۰۱].

۹۷ – در قوت القلوب آمده: «و قد سئل الجنید رحمه الله تعالی عن المحبّة فقال الناس فی محبّة الله خاصّ و عامّ فالعوام قالوا ذلک بمعرفتهم فی دوام احسانه و کثرة نعمة فلم یتمالکوا ان ارضوه الا انهم تقل محبتهم و تکثرعلی قدر النعم و الاحسان فاما الخاصة فنالوا المحبة بعظیم القدر و القدرة و العلم و الحکمة و التفرد بالملک فلما عرفوا صفاته الکاملة و اسماؤه الحسنی لم یبتغوا ان احبّوه اذ استحقّ عذرهم المحبة بذلک لانّه اهل لها و لوزال عنهم جمیع النعم و من الناس من یکون محبّاً لهواه او لعدوالله ابلیس و هو یدعی لعظیم اجهله و طول غرته المحبة لله تعالی»[۲۰۲].

۹۸ – در اللمع است: «سیل الجنید عن المحبّة فقال دخول صفات المحبوب علی البدل من صفات المحبّ»[۲۰۳] همین قول را صاحب مصباح الهدایة نقل نمود[۲۰۴] و در رشف النّصایح الایمانیه از شهاب‌الدین سهروردی چنین ضبط شده: «سُئل جنید عن المحبّة قال دخول صفات المحبوب علی البدل من صفات المحبّ (قیل هذا معنی قوله فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً)[۲۰۵] اما عطّار ترجمه نموده: «سؤال کردند از محبت گفت (جنید) آنک صفات محبوب بدل صفات محبّ بنشیند قال رسول الله (ص) فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً»[۲۰۶].

۹۹ – از عزالدین محمود کاشانی است: «قال الجنید: اذا صحّت المحبّة سقطت شروط الادب»[۲۰۷] در رساله قشیریّه در دو موضع این مطلب نقل شده[۲۰۸] و عطّار چنین ترجمه نموده: «و گفت (جنید) چون محبّت درست گردد شرط ادب بیفتد»[۲۰۹] در شمارهٔ ۲۲۴ نیز مطلب نقل شده است.

۱۰۰ – در مشرب الارواح آمده است: «قال الجنید العشق مأخوذ من العشق و هو رأس الجبل و اقصاه فعلی هذا یحب ان یقال، عشق فلان اذا ازدادت محبته وثارت و ارتفعت حتی تبلغ اقصاها و تناهی فی معناها و هذا یکون اذا کان منتهاه عشق‌الله تعالی و محبته»[۲۱۰].

۱۰۱ – در رسالهٔ قشیریه است: «ابوبکر کتانی به‌مکّه وقت موسم حدیث محبّت همی گفت پیران همه اندر آن سخن می‌گفتند و جنید به‌سال کمتر از همگنان بود گفتند بیار تا چه داری ای عراقی، جنید ساعتی سر در پیش افکند و اشک از چشم وی فرو

ریخت پس گفت بندهٔ بود از نفس خویش بیرون آمده و به‌ذکر خداوند خویش متّصل شده. قیام کننده به‌اداء حقوق او به‌دل و بدو نگران انوار هیبت او دل او را بسوخته بود و شرب او صافی گشته از کاس و داد او، و جبّار او را کشف کرده از اسباب غیبت او. اگر سخن گوید به‌خدای گوید و اگر حرکت کند، به‌امر خدای بود و اگر نیارامد با خدای بود و به خدای بود و خدای را بود. پیران همه بگریستند و گفتند هیچکس درین زیادت نیارد، خدای تعالی ترا نیکویی بسیار دهاد ای تاج عارفان»(۲۱۱).

۱۰۲ - فریدالدّین عطّار آورده: «(و جنید) گفت هر محبّت که بعوض بود چون عوض برخیزد محبّت برخیزد»(۲۱۲) و مأخذ قول او رسالهٔ قشیریه بوده است(۲۱۳).

۱۰۳ - در اللّمع آمده است: «الفقیر اذا قوی ضعفت محبّته و اذا ضعف قویت محبّته و حکم الفقیران یکون فوق محبّته»(۲۱۴).

۱۰۴ - مکّی در کتاب خود ترقیم نموده: «قال الجنید علامة کمال الحبّ دوام ذکره فی القلب بالفرح و السرور و الشّوق الیه و الانس به واثره محبة نفسه و الرضا بکل ما یفیع و علامة انسه بالله استلذاذ الخلوة و حلاوة المناجاة و استفراغ کلّه حتی لایکاد یعقل الدنیا و ما فیها و لا یحمل هذا علی الانس بالخلق فریب علی مدارج المعقول کما لا یحمل المحبّة علی محبّة الخلق فیکون بمعانی العقول لانه خال منها و انما هو طمانیة و سکون الیه و جد حلاوة منه و استراحة و روح بما اوجدهم...»(۲۱۵).

۱۰۵ - مکّی در کتاب خود ترقیم نموده: «قد تکلّم الجنید رحمه الله تالی فی مقام من هذا و قدسُئِلَ عنه فقال: هو غایة الحبّ و هو مقام عزیز مستغرق العقول و ینسی النفوس و هومن اعلی علم المعرفة بالله و تعالی و قال: فی هذا المقام یعلم العبدان الله عزوجل یحبه و یقول العبد بحقّی علیک و بجاهی عندک و یقول بحبّک لی قال و هولاء المدلّون علی الله تبارک و تعالی و المستأنسون بالله تعالی و هم جلساءِالله تعالی قد رفع الحشمة بنیه و منهم وزالت الوحشة بینهم و بنیه فیهم یتکلمون باشیاء هی عند العامة کفر بالله تعالی لما قد علموا ان الله تعالی یحبّهم وان لهم عندالله جاهاً و منزلة ثم قال عن بعض العلمأ امّا اهل الانس بالله تعالی فلیس الی عرفتهم سبیل هذا من کلام الجنید...»(۲۱۶).

۱۰۶ - عطّار آورده: «و گفت محبّت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی

دیگری را گوید ای من»[۲۱۷].

۱۰۷ - عطّار گفته: «و گفت (جنید) حق تعالی حرام گردانیده است محبّت بر صاحب علاقت»[۲۱۸].

۱۰۸ - در کتاب منسوب به خواجه عبدالله آمده: «پیر طریقت جنید را پرسیدند که دو رکعت نماز تطوّع دوست‌تر داری که بگذاری یا یک ساعت مشاهدهٔ درویشان، گفت: یک ساعت مشاهدهٔ در درشان، زیرا که مشاهدت درویشان محبّت خداست که می‌گوید وَجَبَت محبّتی للمتحابین فیّ و المتزاورین فیّ»[۲۱۹].

۱۰۹ - جنید گفته است: «چون دوستی از دوستی برنجد آن رنجیدن از خوی بد تولّد کند که در اندرون او پنهان باشد از بهر آنکه محبّت از بهر حق تعالی را باشد صافی‌تر باشد از آب زلال که هیچ کدورت بر نتابد»[۲۲۰].

۱۱۰ - صاحب حلیة الاولیأ رقم زده: «سمعت ابی یقول سمعت احمدبن جعفربن همایی یقول سألت اباالقاسم الجنیدبن محمّدعن قوله (لااحبّ الآفلین) قال: لااحبّ من یغیب عن عیانی و عن قلبی و فی هذا دلالة انّی انما احبّ من یدوم لی النظر الیه و العلم به حتی یکون ذلک موجوداً غیر مفقود و کذلک راینا ان اشد الاشیاء علی المحبین ان یغیب عنهم من احبّوه وان یفقدوا مشاهدهم»[۲۲۱].

۱۱۱ - در حلیة الاولیأ نقل است: «سمعت عثمان‌بن محمّد العثمانی یقول سمعت ابابکر محمّدبن احمد البغدادی یقول سئل الجنیدبن محمّد عن المحبة امن صفات الذات ام من صفات الافعال؟ فقال: ان محبة الله لها تأثیر فی محبوبه بین، فالمحبة نفسها من صفات الذات و لم یزل الله تعالی محبّاً لاولیائه و اصفیائه فاما تأثیرها فیمن اثرت فیه فان ذلک من صفات الافعال فاعلم ارشدک الله للصواب»[۲۲۲].

د - د - توکّل:

۱۱۲ - در جواهر الاسرار آمده: «قال الجنید التوکّل ان تکون لله کما لم تکن فیکون کما لم یزل»[۲۲۳] و در مصباح الهدایة نیز نقل شده[۲۲۴] و عطّار چنین ترجمه نموده: «توکّل آنست که خدای را باشی چنانک بیش ازین که نبودی خدای را بودی»[۲۲۵].

۱۱۳ - در رسایل شاه نعمت الله آمده: «قال الجنید التوکّل اعتماد القلب علی الله فی جمیع الاحوال»[۲۲۶] که صاحب طرایق نیز بعینه نقل نموده است[۲۲۷].

۱۱۴ - در حلیةالاولیأ آمده: «سمعت اباالحسن بن مقسم یقول سمعت اباالحسن المحلی یقول سمعت الجنید یقول: کان التوکّل حقیقة و الیوم هو علم»[۲۲۸] و عطّار ترجمه نمود: «بیش ازین توکل حقیقت بود امروز علم است»[۲۲۹].

۱۱۵ - در الرّسالة العلّیة است: «اصحاب جنید پیش وی آمدند و گفتند می‌خواهیم که روزی طلبیم؟ گفت اگر می‌دانید که کجاست طلب کنید گفتند از خدای بخواهیم؟ گفت اگر می‌دانید که او روزی شما فراموش کرده است بخواهید گفتند در خانه رویم و توکل بر خدا کنیم؟ گفت آزمایش حقّ کفرست گفتند پس چه حیله کنیم؟ گفت ترک حیله کنید و کار بحقّ گذارید که کافل رزق اوست»[۲۳۰].

که البته قبل از او در رسالهٔ قشیریّه[۲۳۱] و مصباح الهدایة[۲۳۲] و طبقات الشافعیه سبکی و البته منسوب به خواصّ نیز نقل شده است[۲۳۳].

۱۱۶ - عطّار نیز نقل نموده: «و گفت (جنید) توکّل آن است کی خوردن بی‌طعام است یعنی طعام در میان نه بیند»[۲۳۴].

۱۱۷ - عطّار آورده: «و گفت (جنید) توکل نه کسب کردن و نه ناکردن لکن سکون دلست بوعدهٔ حق تعالی که داده است»[۲۳۵].

د - ه - صبر:

۱۱۸ - عطّار می‌گوید از قول جنید. «و گفت غایت صبر توکّل است قال الله تعالی الّذین صبروا علی ربّهم یتوکلّون»[۲۳۶].

۱۱۹ - در حلیة الاولیأ آمده: «سمعت اباالحسن بن مقسم یقول سمعت ابا محمّد الخواص یقول سمعت الجنید یقول عند عشرین سنة ما ناصیت احد الی حق فعاد الی و قال الجنید: اذا اصبت من یصبر علی الحق فتمسک به قال قلت و انی به؟ هات من یصبر لی علی سماع الحق لایتعرض الیه»[۲۳۷].

۱۲۰ - قبلاً نیز این بیان نقل شد ولی کامل آن چنین است: «و المسیر من الدنیا الی الآخرة سهل هیّن علی المؤمن و هجران الخلق فی جنب الحق شدید و المسیر من النفس الی الله صعب شدید و الصبر مع الله تعالی اشدّالصبر تجرع المرارة من غیر تعبیس»[۲۳۸] قبل از او نیز در رسالهٔ قشیریه نیز نقل شده که ترجمه‌اش این است: «جنید گوید از دنیا به آخرت را هست آسان بر مومن و هجران خلق در جنب یافتن حق

دشوار است و از نفس بخدای شدن صعب است و صبر کردن با خدای تعالی صعب‌تر و پرسیدند از وی از صبر گفت فرو خوردن تلخی‌ها و روی ترش ناکردن»[۲۳۹] که قسمتی از آن را نقل نموده قوله: «صبر فرو خوردن تلخی‌هاست و روی ترش ناکردن»[۲۴۰].

۱۲۱ - در شرح التعرّف است: «جنید را پرسیدند الصّبر قال حبس النفس مع البلا بنفی الجزع[۲۴۱]» که عطّار ترجمه نموده: «صبر باز داشتن است انفس را با خدای بی‌آنک جزع کند»[۲۴۱].

۱۲۲ - در اللمع است: «قد سئل الجنید عن الصبر فقال حملُ المؤن لله تعالی حتی تنقضی اوقات المکروه»[۲۴۲] که مأخذ سُبکی بوده قوله: «نهایة الصّابر فی حال الصّبر حُمل المؤن لله حتّی تنقضی اوقات المکروه»[۲۴۳].

۱۲۳ - از عطّار آمده: «و گفت دنیا در دل مریدان تلخ‌تر از صبر است چون معرفت بدل ایشان رسد آن صبر شیرین‌تر از عسل گردد»[۲۴۴].

۱۲۴ - عطّار حکایت ذیل را نقل نموده: «نقلست کـه (جـنید) یکبار بـه عیادت درویشی رفت و درویش می‌نالید گفت از که می‌نالی درویش دم درکشید گفت ایـن صبر باکی می‌کنی درویش فریاد برآورد و گفت نه سامان نالیدن است و نه قوّت صبر کردن»[۲۴۵].

۱۲۵ - همو آورده از قول جنید: «اگر ترا بحقیقت دانند راه بر تو آسان گردانند و اگر مردانه باشی در اوّل مصائب بر تو روشن شود بسی چیز از عجایب و لطایف و الصبر عند الصدمة الاولی»[۲۴۶].

د - و - شکر:

۱۲۶ - یکی از مشهورترین حکایات در وصف شکر و اقوال جنید آن است که در اللُّمع آمده: «عن الجنید رحمةالله انه قال کان سریّ رحمة الله تعالی اذا اراد ان یـقیدنی شیئاً سألنی [مسئلةً] فقال لی یوماً ما الشکر یا غلام فقلتُ ان لا تعصی الله بنعم انعم الله بها علیک فاستحسن ذلک منّی و کان یستعیده منی و یقول کیف قلتَ فی الشکر اَعِدْها فاعیدها علیه قال ابونصر و وجدت هـذه الحکـایة بـحظّ ابـی عـلیّ الرودبـاری عـن الجـنید...»[۲۴۷] ایـن حکـایت را سُـبکی در طـبقات[۲۴۸] ابـن‌الجـوزی در صـفة الصفوة[۲۴۹]، خطیب بغدادی، در تاریخ بغداد[۲۵۰] و قشیریه در کـتاب خـود[۲۵۱] بـه

نوعی دیگر ذکر نموده‌اند که ترجمه‌اش را عطّار چنین آورده: «جنید هفت ساله بود که سری او را بحج برد در مسجدالحرام مسئله شکر می‌رفت در میان چهارصد پیر چهارصد قول بگفتند در شرح بیان شکر هر کسی قولی، سری با جنید گفت تو نیز چیزی گوی گفت شکر آنست که نعمتی که خدای ترا داده باشد بدآن نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سر مایهٔ معصیت نسازی چون جنید این گفت هر چهارصد پیر گفتند احسنت یا قرةعین الصدیقین و همه اتّفاق کردند که بهتر ازین نتوان گفت تا سرّی گفت یا غلام زود باشد که حظّ تو از خدای زبان تو بود جنید گفت من بدین می‌گریستم که سری گفت بس سری گفت این از کجا آوردی گفتم از مجالست تو»(۲۵۲)، ضبط طبقات الصوفیه نیز مانند قول اوّل است(۲۵۲).

۱۲۷ - حکایهٔ دیگری نیز موجود که در حلیة الاولیأ آورده: «سمعت اباالحسن‌بن مقسم یقول سمعت محمّدبن سعید یقول سمعت الجنیدبن محمّد یقول و سئل عن حقیقة الشکر فقال الاّ یستعان شیی من نعمه علی معاصیه»(۲۵۳) و در تاریخ بغداد: «قال الجنید سألنی سری السقطی؟ ما الشکر فقلت ان لا یستعان نعمه معاصیه فقال هو ذاک یا اباالقاسم»(۲۵۴) عیناً این قول ابن خطیب را میبدی در کشف الاسرار(۲۵۵) نقل نموده و ترجمه‌اش این است: «جنید گوید هرگاه سری خواستی مرا فائدهٔ دهد سؤالی کردی مرا روزی گفت یا اباالقاسم شکر چیست گفتم آنکه یاری نخواهی بچیزی اندر نعمتهای خدای بر معصیت او گفت این از کجا آوردی گفتم از مجالست تو»(۲۵۶) که در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری نیز نقل شده است. همان‌طور که ملاحظه شد قول فوق با قول دیگر جنید که قبلاً نقل شده بسیار نزدیک و به‌قسمی است که اغلب ناقلین و ذاکرین در آثار خود آندو را با هم مخلوط و برخی، قسمتی و بعضی، جزیی از هر یک را ترمیم و باهم تلفیق نموده‌اند.

۱۲۸ - روزبهان بقلی نقل فرموده: «(عن الجنید) ایّاکم و الاستناد الی النعم فانها یقطع الی المنعم»(۲۵۷).

۱۲۹ - در طبقات الشّافعیة نقل نموده: «(قال الجنید) الشکران لاتری نفسک اهلاً للنعمة»(۲۵۸) که قشیریه(۲۵۹) نیز نقل و عطّار ترجمه نموده: «و (جنید) گفت شکر آنست که نفس خود را از اهل نعمت نشمرد»(۲۶۰).

۱۳۰ - در رسالهٔ قشیریه آمده: «شکر را علّتی است و آن آنست که شاکر نفس

خویش را زیادتی می‌طلبد پس او بر حفظ نفس خویش ایستاده باشد»[۲۶۱] و با مختصر تفاوتی در عبارت، مأخذ عطّار نیز بوده است[۲۶۲].

۱۳۱ – در حلیة الاولیأ است: «سمعت... عن ابی القاسم الجنید قال انه وقف علی سائل فسألته فقال حرکتی فعل لی، فقال الجنید لا ولکن فعل الله فیک لتقضی منک شکر ما جعله فیک»[۲۶۳].

۱۳۲ – صاحب المصباح الهدایة به‌نقل از جنید نگاشته: «الشکر هو الاعتراف له بالنعم بالقلب و اللسان»[۲۶۴].

د - ز - خوف و رجا:

۱۳۳ – «لیس الرضاء و المحبة کالخوف و الرجأ فانّهما حالان لایفارقان العبدَ فی الدنیا و الآخرة لانه فی الجنة لایستغنی عن الرضاء و المحبة»[۲۶۵] که قول جنید در مصباح الهدایه است.

۱۳۴ – همو آورده «الرجأثقة الجود من الکریم»[۲۶۶].

۱۳۵ – هجویری گفته «من الجنید»: من صفة الولی ان لایکون له خوف لانّ الخوف ترقّب مکروه یحلّ فی المستقبل او انتظار محبوب یفوت فی المستأنف و الولیّ ابن وقته لیس له مستقبل فخاف شیئاً و کما لاخوف له، لا رجاء له، لان الرجا انتظار محبوب یحصل او مکروه یکشف و ذلک فی الثانی من الوقت کذلک لایحزن لان الحزن من حزونة الوقت من کان فی ضیاء الرضا و روضة الموافقة فاین یکون له حزن کما قال الله تعالی (الا ان اولیأالله لا خوف علیهم و لاهم یحزنون)»[۲۶۷].

۱۳۶ – سُبکی از قول جنید آورده: «الخوف توقّع العقوبة مع مجاری الانفاس»[۲۶۸] که قشیریه نیز[۲۶۹] نقل و عطّار ترجمه نموده: «سؤال کردند از خوف گفت چشم داشتن عقوبت است در هر نَفَسی»[۲۷۰].

۱۳۷ – قول جنید منقول در رسالهٔ قشیریه است: «هر که ترسد از چیزی جز خدای و به‌چیزی امید دارد جز خدای، همه درها بروی بسته شود و بیم را بروی مسلّط کنند و اندر هفتاد حجاب پوشیده گردد که کمترین آن حجابها شکّ بود و شدّت خوف ایشان از فکر ایشان بود اندر عاقبت احوال خویش و ترسیدن از تغیّر اصول[۲۷۱]».

۱۳۸ – همو نقل نموده: «جنید گفت هر که اندر مراقبت به‌حقیقت رسیده باشد از آن

ترسد که حظّ او از خدای فوت شود نه از چیزی دیگر»[۲۷۲].

۱۳۹ - عطّار به‌نقل از جنید گفته: «و گفت خوف آنست که بیرون کنی حرام از خوف و ترک عمل‌گیری بَعَسی و سَوْف»[۲۷۳].

۱۴۰ - «از جنید می‌آید کی گفت خوف مرا بر قبض همی دارد و رجا بر بسط همی دارد و حقیقت جمع همی کند و حق مرا تفرقه همی کند چون بخوفم بگیرد از خویشتنم فانی کند و چون برجا مبسوط گرداند مرا باز دهد و چون مرا بحقیقت جمع کند حاضرم گرداند و چون تفرقه کند بحق مرا ز من بپوشد. و او اندرین همه حرکاتم آرد و سکون نه و مستوحش کند و موانست نه بحاضر آمدن طعم وجود بچشاند کاشکی مرا از من فانی کردمی تا بهره یافتمی یا مرا از من غائب کردی تا براحت افتادمی»[۲۷۴] که عطّار قسمتی از آن را ترجمه فرموده است[۲۷۵].

د - ح - رضا:

۱۴۱ - عطّار به‌نقل از جنید گفته: «گفتند عزیزترین خلق کیست گفت درویش راضی»[۲۷۶].

۱۴۲ - هموار جنید نگاشته: «و گفت بندگان دو قسم‌اند بندگان حق‌اند و بندگان حقیقت امّا بندگان حق آنجااند که اعوذ برضاک من سخطک و امّا بندگان حقیقت آنجااند کی اعوذبک منک والله اعلم»[۲۷۷].

۱۴۳ - در مناجاتی از جنید آمده: «موضعک فی قلوب العارفین دَلّنی علی رضاک و اخرج من قلبی مالاترضاه واسکن فی قلبی رضاک»[۲۷۷].

۱۴۴ - در داستانی آمده: «و قد قال الشبلی یوماً بین یدیه لاحول و لاقوّةالاّبالله (قال الجنید) قولک ذاضیق صدر و هو ترک للرّضا بالقضا و الرّضا رفع الاختیار»[۲۷۸]. صاحب مصباح الهدایة نگاشته: «وقتی شبلی در صحبت جنید بر زبان کلمهٔ لاحول براند جنید گفت ذامن ضیق صدر و ضیق الصدر من ترک الرّضا بالقضاء»[۲۷۹] و همین قسمت را قشیریه در کتاب خود[۲۸۰] و عطّار نیز چنین ترجمهٔ کامل نموده: «نقلست که شبلی روزی گفت لاحول و لا قوة الاّ بالله جنید گفت این گفتار تنگ دلان است و تنگ دلی از دست داشتن رضا بود بقضا»[۲۸۱].

۱۴۵ - در اللمع آمده است: «سئل الجنید عن الرّضا فقال الرّضا رفع الاختیار»[۲۸۲]

قشیریه در کتاب[۲۸۳] خود و لاهیجی در شرح جالب خود بر گلشن‌راز[۲۸۴] و صاحب مصباح الهدایه[۲۸۵] و عطّار نیز ترجمه نموده‌اند: «و گفت رضا رفع اختیار است»[۲۸۶].

۱۴۶ - در حلیةالاولیأ نقل است: «... سمعت الجنیدبن محمّد و سئل عن الرضا فقال سألتم عن العیش الهنیّ و قرةالعین من کان عن الله راضیاً قال بعض اهل العلم اهنأ العیش عیش الراضین عن الله فالرضا استقبال مانزل من البلا بالطاقة و البشر و انتظار ما لم یزل منه بالتفکر و الاعتبار و ذلک ان ربه عنده احسن صنعاً به و ارحم به و اعلم بما یصلحه فاذا نزل القضاء لَم یکره و کان ذلک ارادته مستحسنا ذلک الفعل من ربّه فاذا عدما نزل به احساناً من الله عزّ و جلّ فقد رضی فالرضی هو الارادة مع الاستحسان ان یکون مریداً لما صنع محباً راضیاً عن الله بقلبه»[۲۸۷].

۱۴۷ - عطّار نیز گفته: «رضا آن است که بلا را نعمت شمری»[۲۸۸] که قول جنید است.

د - ط - بلا و فقر و غنا:

۱۴۸ - در حلیة الاولیأ آمده: «... سمعت الجنیدبن محمّد یقول: البلا علی ثلاثه اوجه علی المخلصین عقوبات، و علی الصادقین تمحیص جنایات و علی الانبیا من صدق الاختیارات[۲۸۹]».

۱۴۹ - سهروردی آورده: «جنید گوید بلا چراغ عارفان است و بیداری مریدان و هلاک شدن غافلان»[۲۹۰] که باخزری در اوراد الاحباب[۲۹۱] و عطّار در تذکرهٔ خود نقل نموده‌اند[۲۹۲].

۱۵۰ - سراجَ نقل نموده: «(قال الجنید) الفقر بحرالبلأ و بلاؤه کلّه عزّ»[۲۹۳] که در جایی دیگر از همان کتاب نیز نقل نموده است[۲۹۴].

۱۵۱ - در کشف الاسرار میبدی آمده: «قال الجنید تحقّق رجاء الراجین عند تواتر المحن»[۲۹۵] و در موضعی دیگر آن را به کلمات زیر نیز آورده: «قال الجنید تحقّق رجاء الرّاجین عند تواتر المحن و ترادف المصائب لانّ الله تعالی یقول لاتیأسوا من روح الله و النّبی یقول افضل العبادة انتظار الفرج...»[۲۹۶].

۱۵۲ - همو نقل نموده: «جنید گفت من شهدالبلاء بالبلاء ضجّ من البلا و من شهد

البلا من المبلی جنٌّ الی البلا»[۲۹۷]

۱۵۳ - عطّار آورده: «نقلست که (جنید) یک روز زار می‌گریست سؤال کردند که سبب گریه چیست.

گفت اگر بلای او اژدهایی گردد اوّل کسی من باشم که خود را لقمهٔ او سازم و با این همه عمری گذاشتم در طلب بلا و هنوز با من می‌گویند که ترا چندان بندگی نیست که به بلای ما ارزد»[۲۹۸].

۱۵۴ - از جنید چنین پرسیدند: «گفتند بلای او چه کارکند گفت بوته‌ای است که مرد را پالاید هر که در این بوته پالوده گشت هرگز او را به بلا ننماید»[۲۹۹]

۱۵۵ - از حلیة الاولیأ نقل می‌شود: «... سمعت الجنید بن محمّد یقول: اعلم الناس بالآفات اکثرهم بلاء و آفة»[۳۰۰].

۱۵۶ - در اللمع نقل شده: «سُئِلَ (الجنید) عن الفقیر الصادق متی یکون مستوجباً لدخول الجنّة قبل الاغنیاء بخمس مائة عام فقال اذا کان هذا الفقیر مُعاملاًلله عزّ وجلّ بقلبه موافقاً لله فیما مُنع حتّی یُعدّالفقر من الله نعمةً علیه یخاف علی زوالها یخاف الغنی علی زوال غناه و کان صابرا محتسباً مسروراً باختیارالله له الفقر صائناً لدینه کاتماً للفقر مظهراً للایاس من الناس مستغنیاً بربّه فی فقره کما قال الله عز وجل للفقراء الذین احضروا فی سبیل الله (الآیه) فاذا کان الفقیر بهذه الصفة یدخل الجنة قبل الاغنیا بخمسمائة عام و یکفی یوم القیمة مؤنة الوقوف و الحساب ان شاءالله تعالی»[۳۰۱]

۱۵۷ - «سئل الجنید ایّما اتّم الاستغناء بالله تعالی ام الافتقار الی الله؟ فقال الافتقار الی الله موجبة للغناء بالله فاذا صحّ الافتقار الی الله کمل الغناء بالله تعالی و لایقال انّ اتمّ لانّهما حالان لایتم احدهما الأبتمام الآخر من صحّح الافتقار صححَ الغنا»[۳۰۲].

۱۵۸ - «سئل الجنید عن الفقیرالصادق فقال هو ان (لا) یستغنی بشییء و یستغنی به کل شیی»[۳۰۳].

۱۵۹ - غزالی در احیأ نقل نموده: «جنید گفت که فقیر آن است که نپرسد و معارضة نکند و اگر معارضه کرده شود خاموش باشد»[۳۰۴] که اخذ از اللمع نمود بقوله:

«قد حکی عن الجنید انه قال علامة الفقیر الصادق ان لایسأل ولایعارض و ان عورض سکت»[۳۰۵].

۱۶۰ - قشیریه نقل نموده: «جنید روزی گفت یا معشر الفقراء شما را به خدا

شناسند و برای خدا گرامی دارند بنگرید تا به خدای چون باشید»[۳۰۶]

د - ی - زُهد - خلوت - دنیا:

۱۶۱ - در کتاب اللّمع آمده است: «سُئِلَ الجنید من الزهد فقال تخلّی الایدی من الاملاک و تخلّی القلوب من الطمع»[۳۰۷] این مطلب را صاحب مصباح الهدایة[۳۰۸] چنین آورده:

«الزهد خلُّو الایدی عن الاملاک و القلوب عن التّتبع» مترجم عوارف المعارف چنین ترجمه نموده: «جنید گفت زهد آن است که ترک املاک کند و به دل تبع آن نکند»[۳۰۹] و صاحب شرح التعرف قول مصباح الهدایة را نیز تکرار نموده است[۳۱۰] ابوطالب مکّی این قول را مفصل ذکر نموده: «قد سئل الجنید عن الزهد فقال معنیان ظاهر و باطن فالظاهر بغض ما فی الایدی من الاملاک و ترک طلب المفقود و الباطن زوال الرغبة عن القلب و وجود الغروف و الانصراف من ذکر ذلک فاذا تحقق بذلک رزقه الله تعالی الاشراف علی الآخرة و النظر الیها بقلبه فحینئذٍ یجدّ فی العمل بتقصیر الامل و تقریب الاجل لان الاسباب عن قلبه منقطعة و القلب منفرد بالآخرة و حقیقة الزهد قد خلصت الی قلبه فامتلأ من الذکر الخالص لربّه سبحانه و تعالی فالزهد عن حقیقة الایمان و المشاهدة الآخرة تکون بعد الزهد و استواء الاشیاء عدمها کوجودها بعد المشاهدة لاستواء القلب و معه یستوی المدح و الذم سقوط النفس و ذهاب رؤیة الخلق فعندها خلّص الاخلاص الی قلبه لصفاء الزهد و ثبت الزهد سقوط النفس»[۳۱۱].

۱۶۲ - در طبقات الشافعیة آمده: «الزاهد خلّو القلب عمّا خلت منه الید و استفارالدّنیا و محو آثارها من القلب»[۳۱۲] قشیری آورده و مترجم رساله‌اش نگاشته‌است: «جنید را پرسیدند از زهد گفت تهی دست بودن از ملک و خالی کردن دل از مشغله آن»[۳۱۳] که بیشتر به قول قبل شبیه[۳۱۴] و عطّار نیز ترجمه نموده که نقل شد[۳۱۵] و مشابه نزدیک‌تر قول را مترجم رسالهٔ قشیریه آورده است[۳۱۶].

۱۶۳ - درویش محمّد طبسی، نقل می‌کند:

«و سُئِلَ الجنید رحمه الله عنه فقال: کلّما یجمع العبد بین یدی اللهِ فَهُوَ مباح»[۳۱۷].

۱۶۴ ـ جنید می‌فرماید: «سُئِلَ الجنید رحمه الله تعالی عن الخلوة، فقال ان السّلامة

مصاحبة لمن طلب السلامة فترک المخالفة و ترک التطلّع الی ما اوجب العلم مفارقته»[۳۱۸].

۱۶۵ - در مصباح الهدایة نقل شده است:

«رئیس الطائفه جنید رحمه الله گفته است: مَنْ اراد اَنْ یَسْلَمَ دینُهُ و یستریحَ بدنُهُ و قلبُهُ فَلْیعتزِلِ النّاسَ فانّ هذا زمانُ وحشةٍ و العاقل مَنِ اختار فیه الخَلوة»[۳۱۹] مترجم رسالهٔ قشیریّه در ترجمهٔ آن گفته:

«جنید راست گفت، هر که خواهد که دین وی به‌سلامت بود و تن و دل وی آسوده بود گو از مردمان جُدا باش که این زمانهٔ وحشت است و خردمند آن است که تنهایی اختیار کند»[۳۲۰].

۱۶۶ - عطّار از گفته‌های جُنید چنین یاد کرده است:

«دلِ دوستان خدای، جای سرّ خدای است و خدای سرّ خود در دلی ننهد که در وی دوستی دنیا بود»[۳۲۱].

۱۶۷ - عطّار این گفتهٔ جنید را نقل نموده است:

«گفتند راه به‌خدای چگونه است، گفت دنیا را ترک گیری، یافتی، و خلاف هوا کردی، بحقّ پیوستی»[۳۲۲] که مضمون آن در طبقات الشّافعیه نیز آمده است[۳۲۳].

۱۶۸ - در مقامات ابوسعید است: «شیخ گفت سری سقطی بیمار شد جنید به‌عیادت او در شد و مروحهٔ برداشت تا بادش کند گفت ای جنید آتش از باد تیزتر گردد جنید گفت چون است؟ سری گفت عبدٌ ملول لایقدر علی شیئی جنید گفت وصیّتی بکن گفت لاتشغل عن صحبةالله بصحبة الاغیار جنید گفت اگر پیش ازین شنیدی با تو نیز صحبت نداشتمی»[۳۲۴].

۱۶۹ - در اللمع آمده: «سئل الجنید عن معنی قول النبی حبّک للشیی یعمی و یصم فقال حبّک للدنیا یعمی و یصمّ عن الآخرة»[۳۲۵].

در طبقات الشافعیة آمده: «قال (جنید) لیس یتشبع مایرد علّی من العالم لدنی قد اصلّت اصلاً و هو ان الدّار دار غمّ و همٌّ و بلاء و فتنةٍ و ان العالم کلّه شرومن حُکمِه ان یتلقانی بکل ما اکره و ان تلقانی مااحبّ فهو فضل و الاّ فالاصل الاول»[۳۲۶] که در صفة الصّفوة آمده است[۳۲۷] که مأخوذ از حلیة الاولیأ بوده است[۳۲۷].

۱۷۰ - در تاریخ بغداد نقل شده: «(قال الجنید) عزفت نفسی عن الدنیا فاسهرت

لیلی و اظمَأت نهاری»[(۳۲۸)].

۱۷۱ - در طبقات الشافعیة نقل شده: «سئل الجنید عمن لم یتق علیه من الدنیا الاّ مقدار مصّ نواة فقال المکاتب عبد مابقی علیه درهم»[(۳۲۹)] صاحب آداب المریدین آورده: «ترجمه از جنید سؤال کردند که چه گویی در آن کس که او را نمانده‌باشد از دنیا الاّ مقدار پنج درم اسم تصوّف بروی افتد یا نه؟ به جواب گفت بنده‌ای که خود را باز خرد تا یک درم بر ذمّت او باقی باشد از بها، هنوز بنده باشد»[(۳۳۰)] و در اوراد الاحباب نیز نقل شده[(۳۳۱)] و قشیری نیز در کتاب خود ذکر کرده است[(۳۳۲)] که در نقل عبارات تفاوت مختصری دارند.

۱۷۲ - عطّار آورده: «نقلست که جوانی را در مجلس جنید حالتی ظاهر شد توبه کرد و هر چه داشت به‌غارت داد و حق دیگران بداد و هزار دینار برداشت تا بیش جنید برد گفتند حضرت او حضرت دنیا نیست آن حضرت را آلوده نتوانی کرد بر لب دجله نشست و یک یک دینار در آب می‌انداخت تا هیچ نماند برخاست و به خانقاه شد جنید چون او را دید، گفت قدمی که به‌یک‌بار باید نهاد به هزار بار نهی؟ برو که ما را نشایی، از دلت بر نیامد که به‌یک‌بار در آب انداختی؟ درین راه نیز اگر همچنین آنج کنی به حساب خواهی کرد به هیچ جای نرسی باز گرد و به بازار شو که حساب و صرفه دیدن در بازار راست آید»[(۳۳۳)] ولی این حکایت در مأخذ دیگر به شبلی نسبت داده شده من جمله در مثنوی مولانا نقل است:

«آن یکی بودش بکف در چل درم　　　هر شب افکندی یکی در آب نم»

که استاد فروزانفر نیز در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی یاد نموده است[(۳۳۴)].

۱۷۳ - عطّار آورده: «یکی پانصد دینار بیش جنید آورد جنید گفت بغیر ازین چیزی دیگرداری گفت بسیار گفت دیگرت می‌باید گفت باید گفت بردار تو بدین اولیتری که من هیچ ندارم و مرا نمی‌باید»[(۳۳۵)] که مأخذ او رسالهٔ قشیریه بوده است[(۳۳۵)].

۱۷۴ - عطّار می‌گوید: «و گفت (جنید) اگر جملهٔ دنیا یک کس را بود زیانش ندارد و اگر سرش شره یک دانهٔ خرما کند زیانش دارد»[(۳۳۶)].

۱۷۵ - همو گفته: «و گفت (جنید) اگر توانی که اوانی خانهٔ تو جز سفال نباشد بکن»[(۳۳۷)].

۱۷۶ - صاحب مصباح الهدایة آورده: «یکی از مریدان جنید رحمه الله خواست که جمیع مال انفاق کند جنید او را اجازه نداد گفت مقدار کفایت رها کن و از آنجا قوت خود می‌ساز و زیادت بده چه من بر تو ایمن نیستم و از مطالبت نفس تو بعد از انفاق جمیع مال»[۳۳۸].

د - ک - سرور، وجد، قرب و اُنس:

۱۷۷ - جنید گفته: «الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور»[۳۳۹] و همین متن را در مصباح الهدایة[۳۴۰] می‌توان جُست و عطّار ترجمه نموده است: «و گفت (جنید) وجد انقطاع اوصاف است در ظهور ذات در سرور یعنی آنچ اوصاف توئی تُست منقطع گردد و آنچ ذات تست در عین به‌پیروزی روی نماید[۳۴۱]».

۱۷۸ - در مشرب الارواح آمده: «قال الجنید الوجد هی المصادفة»[۳۴۲] که کامل این گفتار مُندرج در کتاب اللّمع است بقوله: «ذکر عن الجنیدانه قال کما اظّن ان الوجد هو المصادفة بقوله عزّ و جلّ و وجدوا ما عملوا حاضراً یعنی صادفوا و قال و ما تـقدّموا لانفسکم من خیر تجدوه عندالله ای تصادفوا و قال حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً یعنی لم یصادفه و کل ما صادف القلب من غم او فرح فهو وجدٌ و قد اخبرالله تعالی عن القلوب انّها تنظر و هو وجدها قال الله تعالی فانّها لاتعمی الابصار ولکن تعمی القلوب الّتی فی الصدور ای عن وجدها ففرقٌ بین الّتی تجدو بین الّتی لاتجد»[۳۴۳].

۱۷۹ - در کتاب اللّمع مذکور شده: «یقال ان ابا سعید الخّراز کان کثیرالتواجد عند ذکر الموت فسیل عن ذلک الجنید فقال العارف قدایقن ان الله لم یفعل به شیئاً من المکاره بغضاً له و لا عقوبةً یشاهد فی صنایع الله تعالی الحالة به من المکاره صفوالمحبة بینه و بین الله عزّ وجلّ و انما ینزل به هذه النوازل لیرّد روحه الله اصطفاء له و اصطناعاً له فاذاکوشف العارف بهذا و ما اشبهه لم یکن بعجب ان تطیر روحه الیه اشتیاقاً و تنقلب من وطنها اشتیاقاً فلذلک ما رایت من التواجد عند ذکر الموت و ربّما اتی ذلک علی قرب مُنیته والله یفعل بولیّه ما یشاء و ما یحبّ»[۳۴۴] و عطّار چنین نقل و مضمون آن را آورده است: «گفتند ابوسعید خراز را بوقت نزع تواجد بسیار بود جنید گفت عجب نبود اگر از شوق او شوق جان به‌پریدی گفتند این چه مقام بود گفت غایت صحبت و این مقامی عزیز است کی جمله معقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را

فراموش کند. و این عالی‌ترین مقامی است علم معرفت را درین وقت مقامی نبود که بنده به‌جایی برسد که داند که خدای او را دوست می‌دارد لاجرم این بنده گوید که به‌حق من بر تو و به جاه من نزد تو و نیز گوید که به‌دوستی تو مرا بس گفت این قومی باشند که بر خدای ناز کنند و انس بدو گیرند و میان ایشان و خدای حشمت برخاسته بود و ایشان سخن‌هایی گویند که نزدیک عامه شنیع باشد»[۳۴۵].

۱۸۰ - میبدی گفته: «جنید را پرسیدند که دل کی خوش بود؟ گفت آن وقت که او در دل بود (شیخ الاسلام گفت او نه بذات در دل بود بلکه در دل یاد او بود و در سر مهر او بود و در جان نظاره او بود)»[۳۴۶].

۱۸۱ - «از جنید پرسیدند ما الوصل قال ترک ارتکاب الهوی»[۳۴۷].

۱۸۲ - «قال الجنید یتّصل به من اوصله بقدر ماخصّ به و الاّ فلیس بینه و بینهم سبب لانسب و لا وصل»[۳۴۸].

۱۸۳ - عطّار ضمن حکایتی از جنید می‌نویسد: «جنید آه کرده و سر در کشید و گفت من لم یکن للوصال اهلاً فکلّ احسانه ذنوب»[۳۴۹].

۱۸۴ - صاحب مصباح الهدایة گفته (جنید گفت) القرب بالوجد جمعٌ و غیبته فی البشّریه تفرقة[۳۵۰]. و در عوارف المعارف[۳۵۱] نقل و عطّار ترجمه نموده: «و گفت (جنید) قرب به‌وجد جمع است و غیبت او در شریعت تفرقه»[۳۵۲].

۱۸۵ - در اللّمع ذکر است: «قال الجنید و الله اعلم انّه یقرب من قلوب عباده علی حسب مایری من قرب قلوب عباده منه فانظر ماذا یقرب من قلبک»[۳۵۳] و عطّار ترجمه کرده: «و گفت (جنید) به‌درستی که خدای تعالی بدل بندگان نزدیک شود بر اندازهٔ آنک بنده را به‌خویش قرب بیند»[۳۵۴] و نیز در مصباح الهدایة آمده است[۳۵۵].

۱۸۶ - «سئل (الجنید) عن قرب الله تعالی فقال: قریب لا بالتّلاق بعید لا بافتراق»[۳۵۶].

۱۸۷ - از اقوال جنید: «الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهیبة»[۳۵۷] و در شرح تعرف همراه با شرحی ذکر شده[۳۵۸] و عطّار ترجمه‌ای از آن آورده: «سؤال کردند از انس گفت آن بود که حشمت برخیزد»[۳۵۹] که مأخذ اصلی آن، کتاب اللّمع است[۳۶۰].

۱۸۸ - از اقوال جنید: «انس یافتن به‌وعدها و اعتماد کردن بر آن خلل است در سخاوت و گفت اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عامّه کفر

نماید اگر عامّ آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش بر آن مزید یابند و هر چه گویند ایشان را احتمال کنند ولایق ایشان این بود»[۳۶۱].

د - ل - یقین، قلب و سرّ:

۱۸۹ - در طبقات الشافعیة آمده: «الیقین استقرار العلم الّذی لایتقلب و لا یحول و لا یتغیر فی القلب[۳۶۲]» و در رسالهٔ قشیریه[۳۶۳] نقل و عطّار ترجمه نموده: «و گفت (جنید) یقین قرار گرفتن علمی بود در دل که هیچ حال نگردد و از دل خالی نبود»[۳۶۴].

۱۹۰ - در کتاب اللّمع نقل شده: «قال الجنید حیث سئل عن الیقین فقال الیقین ارتفاع الشک[۳۶۵]» در طبقات چنین آمده: «الیقین ارتفاع الریب فی مشهدالغیب»[۳۶۶] و مترجم رسالهٔ قشیریه چنین ترجمه نموده: «یقین برخاستن شک بود به مشهد غیب»[۳۶۷].

۱۹۱ - در اللّمع آمده: «سُئِلَ الجنید ایضاً کما بلغنی عن معنی قول النبی رحم الله اخی عیسی لوازداد یقیناً لمشی فی الهواء فقال معناه و الله اعلم انّ عیسی(ع) مشی علی المأبیقینه و النّبی مشی فی الهوا لیلة المعراج بزیادة یقینه علی یقین عیسی(ع) فقال لوازداد یقیناً یعنی لو اعطی من زیادة الیقین مثل ما اعطیت لمشی فی الهواء»[۳۶۸] خلاف این گفتار نیز ظاهراً منسوب به جنید است «لقد مشی رجال بالیقین علی المأومات بالعطش افضل منهم یقیناً»[۳۶۹] و در رسالهٔ قشیریه نقل و عطّار نیز ترجمه نموده: «و گفت (جنید) مردانی بوده‌اند که به‌یقین بر آب میرفتند و آن مردان که از تشنگی می‌مردند یقین ایشان فاضل‌تر»[۳۷۰].

۱۹۲ - «قد سُئِلَ الجنید عن الیقین ماهو؟ فقال ترک ماتری لما لاتری»[۳۷۱]

۱۹۳ - و گفت جنید: «هر کرا علم بیقین نرسیده است و یقین به‌خوف و خوف به‌عمل و عمل به‌ورع و ورع به‌اخلاص و اخلاص به مشاهده او از هالکین است»[۳۷۲].

۱۹۴ - «و سرور القلب بحلاوة الخطاب» از گفتار جنید است[۳۷۳].

۱۹۵ - «قال الجنید عمارة القلب نعمة و عمارة اللسان فتنة»[۳۷۴].

۱۹۶ - «قال الجنید رحمه‌الله کانوا یکرهون ان یتجاوز اللسان معتقد القلب»[۳۷۵].

۱۹۷ - «گفتند فرق میان دل مومن و منافق چیست گفت دل مؤمن در ساعتی هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال بر یک حال بماند»[۳۷۶] که مأخوذ از طبقات الشّافعیة

است[۳۷۶].

۱۹۸ - و جنید گفت: «اجماع چهار هزار پیر طریقت است که نهایت ریاضت این است که هر گاه دل خود طلبی ملازم حق بینی»[۳۷۷].

۱۹۹ - و جنید گفت: «بر غایت حقوق نتوان رسید مگر به حراست قلوب»[۳۷۸].

۲۰۰ - «قال بعض شیوخنا: فقلتُ للجنید یا اباالقاسم یکون لسان بلاقلب؟ قال کثیر. قلتُ فیکون قلب بلالسان؟ فقال نعم قد یکون، ولکن لسان بلاقلب بلاء و قلب بلالسان نعمة. قُلتُ فاذا کان لسان و قلب؟ قال فذاک الزبد بالزسیان یعنی العسل»[۳۷۹].

۲۰۱ - جنید می‌گفت: دل دوستان خدای جای خدای است و خدای سرّ خود در دلی ننهند که در وی شادی دنیا بود»[۳۸۰].

۲۰۲ - و جنید گفت: «تا دانستم که انّ الکلام لفی الفؤاد، سی ساله نماز قضا کردم»[۳۸۱].

۲۰۳ - «قلتُ للجنید من اصحب بعدک قال: اصحب بعدی من تأمنه سرّ الله فیک»[۳۸۲].

د - م - توبه و صدق:

۲۰۴ - «سیل الجنید عن التوبه فقال هی نسیان ذنبک»[۳۸۳] در شرح تعرّف با شرحی مستوفیٰ نقل[۳۸۴] و مترجم رسالهٔ قشیریه ترجمه کرده: «توبه آنک گناه را فراموش کنی»[۳۸۵]. امّا شأن نزولش در کتب دیگر چنین آمده: «جنید گفته است وقتی در پیش سری رفتم و او را متغیّر یافتم سبب آن پرسیدم گفت امروز جوانی درآمد و پرسید که ماالتوبة گفتم التوبة ان لاتنسی ذنبک جوان گفت نه چنین است گفتم پس چیست گفت التوبة ان تنسی ذنبک جنید گفت الامر عندی ما قاله الشباب پرسید که چرا گفتم لانّ ذکر الجفا حال الصّفا جفاء[۳۸۶]» و البته مترجم رساله قشیریه نیز آورده[۳۸۷] که اخذ از حلیة الاولیأ نموده است[۳۸۷].

۲۰۵ - در رسالهٔ قشیریه نقل است: «توبه را سه معنی بود اوّل ندامت و دیگر عزم بر ترک معاودت و سدیگر خویشتن پاک کردن از مظالم و خصومت»[۳۸۸] و عطّار در کتاب خود[۳۸۹] و دیگران نیز نقل نموده‌اند[۳۹۰].

۲۰۶ - در عوارف المعارف است: «قال جعفر الخلدی سألت اباالقاسم الجنید

رحمه‌الله قلت ابینَ الاخلاص و الصدق فرق؟ قال نعم، الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع، و قال بینهما فرق لان الاخلاص لایکون الاّ بعد الدّخول فی العمل، ثم قال انّما هو الاخلاص و مخالصة الاخلاص و خالصة کائنة فی المخالصة فعلی هذا الاخلاص حال الملامتی و مخالصة الاخلاص حال الصوفی و الخالصة اکفانته من الخالصة ثمرة مخالصة الاخلاص و هو فناء العبد عن رسومه برؤیة قیامه بقیومه»(۳۹۱) و در مصباح الهدایة نیز عین گفتار نقل و ضبط شده است(۳۹۲).

۲۰۷ - در کتاب اللمع به نقل از جنید آمده: «لاتکون من الصادقین او تصدق مکاناً لاینجیک الاّ الکذب فیه»(۳۹۳) و در طبقات الشافعیة(۳۹۴) و در رسالهٔ قشیریه ضبط و ترجمه آن را عطّار آورده بقوله: «حقیقت صدق آن است که راست گویی در مهم‌ترین کاری که ازو نجات نیابی مگر به‌دروغ»(۳۹۵).

۲۰۸ - «سؤال کردند از صادق و صدّیق و صدق (جنید) گفت صدق صفت صادق است و صادق آن است که چون او را بینی چنان بینی که شنوده باشی خبر او و چون معاینه بود بل که خبر او اگر یکبار به‌تو رسیده بود همه عمرش هم‌چنان یابی و صدّیق آن است که پیوسته بود صدق او در افعال و اقوال و احوال(۳۹۶)».

۲۰۹ - و «جنید گفت تصدیق زیادت شود و نقصان نگیرد و اقرار زبان نه زیادت شود و نه نقصان‌پذیرد و عمل ارکان زیادت شود و نقصان پذیرد»(۳۹۷)، که در شرح التعرف متن قول بطور کامل نقل گردیده است.(۳۹۷)

۲۱۰ - غزالی به نقل از جنید آورده: «الاخلاص تصفیة الاعمال من الکدورات»(۳۹۸) که مأخذ قول شیخ بهایی در کشکول بوده است.(۳۹۹)

۲۱۱ - «الاخلاص سرٌّ بین الله و عبده لا یعلمه ملک فیکتبه و لا شیطان فیفسده و لا هوی فیمیله»(۴۰۰) که ترجمه‌اش این است: «اخلاص سرّیست میان بنده و خدای نه فرشته داند که بنویسد و نه شیطان داند که آن را تباه کند و نه هوا داند که آن را به‌گرداند»(۴۰۱).

۲۱۲ - (قال الجنید) الاخلاص ما ارید به الله من ای عمل کان»(۴۰۲).

۲۱۳ - «سئل الجنید عن الاخلاص فقال ارتفاع رؤیتک و فناؤک عن الفعل»(۴۰۳).

۲۱۴ - «قال سمعت الجنید یقول» انّ الله عزّ وجلّ یخلص الی القلوب من برّه جسما

خلصت القلوب به الیه من ذکره ما نظر ماذا خالط قلبک»[۴۰۴].

د - ن - تواضع، عبودیة و ادب

۲۱۵ - (قال الجنید): «الخشوع تذلل القلوب لعلام الغیوب»[۴۰۵] و ترجمه آن این است که: «خشوع دل را نرم داشتن علاّم الغیوب را»[۴۰۶].

۲۱۶ - (قال الجنید) «التواضع خفض الجناح و لین الجانب»[۴۰۷] که ترجمه‌اش این است «تواضع بال فرو داشتن بود و پهلو نرم داشتن»[۴۰۸] مشابه این است قول عطّار در تذکرة اولیاء[۴۰۹].

۲۱۷ - جنید گفته: «تواضع نرم خوئی است در معاشرت با خلق»[۴۱۰].

جنید گفته: «تواضع آن است که تکبّر فکنی بر اهل هر دو سرای که مستغنی باشی بالحقّ»[۴۱۱].

۲۱۸ - جنید فرموده: «کمال العبودیة فی خصلتین صدق الافتقار الی الله سرّاً و جهراً و حسن القدوة برسول الله»[۴۱۲] و در ترجمه آن عطّار گفته: «عبودیت در خصلت است صدق افتقار بخدای در نهان و آشکار و بنیکی اقتدا کردن برسول خدای تعالی»[۴۱۳].

۲۱۹ - در رسالهٔ قشیریه از گفتار جنید نقل شده است: «عبودیت ترک شغلها است و مشغول بودن به کاری که آن کار اصل فراغت است»[۴۱۴] و عطّار نیز همین قول را با ترجمه‌ای دیگر آورده است[۴۱۵].

۲۲۰ - در مصباح الهدایة است: «(قال الجنید). العبودیة ملازمة الادب و الطغیان سوءالادب[۴۱۶]».

۲۲۱ - عطّار به‌نقل از جنید می‌گوید: «خدای از بندگان دو علم می‌خواهد یکی شناخت علم عبودیت دوّم شناخت علم ربوبیت هرچ جز این است حظّ نفس است»[۴۱۷].

۲۲۲ - عطّار می‌گوید: «(جنید) گفت: عبودیت ترک کردن این دو نسبت است یکی ساکن شدن در لذّت و دوّم اعتماد کردن بر حرکت چون این هر دو گم شد اینجا حق عبودیت گزارده آمد»[۴۱۸].

۲۲۳ - عطّار می‌نویسد: «سؤال کردند از تحقیق بنده در عبودیت (جنید)

گفت:

چون بنده جمله اشیا را ملک خدای بیند و پدید آمدن جمله از خدای بیند و قیام جمله به خدای بیند و مراجع جمله به خدای بیند چنانک خدای تبارک و تعالی فرموده است فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون و این همه او را محقّق بود به‌صفوت عبودیت رسیده بود»[۴۱۹].

۲۲۴ - در اوراد الاحباب نقل است: «اذا صحّت المودة سقطت شروط الادب»[۴۲۰] مترجم رسالهٔ قشیریه نیز همین مطلب را ترجمه نموده[۴۲۱] و در جایی دیگر نیز نقل نموده‌است[۴۲۲] و مترجم آداب المریدین نیز همین را آورده: «چون دوستی درست گشت شرط‌های ادب بیفتاد»[۴۲۳] که در شماره ۹۹ نیز آمده است.

۲۲۵ - در احیاء العلوم غزالی گفتاری نقل شده که خوارزمی چنین ترجمه نموده: «مردی جنید را گفت که برادران در این روزگار عزیزند، برادری الهی کجاست؟ جنید اِعراض نمود تا او این سخن سه بار اعادت کرد. آنگاه جنید وی را گفت اگر برادری می‌خواهی که مئونت تو کفایت کند و بر رنج تو صبر کند این به جان خودم سوگند که کم است و اگر برادری می‌خواهی که مئونت او تحمّل نمائی و بر رنج او صبر کنی نزدیک من جماعتی هستند ایشان را به تو نمایم. پس آن مرد خاموش شد»[۴۲۴]. و عین این مطلب را فریدالدین عطّار نقل و ضبط نموده است[۴۲۵].

۲۲۶ - در اللّمع آمده است: «قال الجنید اذا کان لک صدیق فلاتسؤه فیک بما یکرهه»[۴۲۶].

۲۲۷ - خواجه عبدالله نقل نموده است: «زجاج پرسید جنید را از دوستی گفت از اشارت می‌پرسی یا از دعوی می‌پرسی؟ گفت نه گفت پس از چه می‌پرسی گفت از عین دوستی جنید گفت عین دوستی آن است که از خلق آن دوست‌داری که ملک از ایشان دارد و آن زشت داری که ملک از ایشان زشت دارد عین دوستی این است دیگر همه حواشی‌اند و پوست»[۴۲۷].

۲۲۸ - «جنید گفت هر دو کس برای خدای تعالی برادری نکردند پس یکی از ایشان از یار خود مستوحش شد یا او را حشمت داشت»[۴۲۸] که اصل قول در مصباح الهدایه است: «ما تواخا اثنان فی الله و استوحش احدهما من صاحبه الالعلّةٍ فی

احدهما»[۴۲۸].

د - س - دیگر احول و مقامات:

۲۲۹ - در شرح گلشن راز آمده: «الجمع بلاتفرقة زندقة و جمع الجمع توحید»[۴۲۹].

۲۳۰ - در عوارف المعارف آمده: «جنید گفت تجلی و استتار تادیب و تهذیب و تذویب را است استتار تأدیب عوام است و تجلّی تهذیب خواص و تذویب اولیا راست در حالت مشاهده»[۴۳۰].

۲۳۱ - در رسالهٔ کشف المحجوب آمده: «جنید گفت روزگاری چنان بود که اهل آسمان و زمین بر حیرت من می‌گریستند باز چنان شد که من بر غیبت ایشان می‌گریستم کنون یا چنانست کی نه از ایشان خبر دارم نه از خود و این اشاره‌ای نیکوست به‌حضور[۴۳۱]».

۲۳۲ - در الحکمة الخالدة آمده: «و قال الجنید و قد سئل عن الشفقة: هی ان تعطی من نفسک ما یطلبون و لاتحملهم مالایطیقون و لا تخاطبهم بمالایعلمون»[۴۳۲] و عطّار ترجمه نموده: «سؤال کردند از شفقت بر خلق گفت شفقت بر خلق آنست که به‌طوع به ایشان دهی آنچ طلب می‌کنند و باری بر ایشان ننهی که طاقت آن ندارند و سخنی نگویی که ندانند»[۴۳۳].

۲۳۳ - جنید گفته: «الشفقه علی المخالفین کالاعراض عن الموافقین»[۴۳۴].

۲۳۴ - در عوارف المعارف آمده: «جنید گفت اکثر موانع که در راه آید و راه را بر مرید بزند از فساد نیّت ابتداست»[۴۳۵].

۲۳۵ - در حلیة الاولیأ آمده: «و قال الجنید لواقبل صادق علی الله الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظة کان ما فاته اکثر مما ناله»[۴۳۶] و مأخذ اقوال مندرج در طبقات الشافعیة است[۴۳۷] و صاحب جواهر الاسرار ترجمه نموده: «سیدالطائفه شیخ جنید قدس‌الله سرّه می‌فرماید اگر سالک صادق هزار هزار سال در راه حق قدم زند پس یک لحظه از آن حضرت غافل ماند آن مقدار سعادت که در آن یک لحظه از او فوت شود بیش‌تر از آن بوده باشد. که در آن هزار هزار سال حاصل کرده است»[۴۳۸] شاه نعمت الله ولی چنین ترجمه نموده است: «سخن جنید است که اگر صدیقی هزار سال گام تصدیق در

طریق تحقیق زند و لحظه‌ای بلکه لمحه‌ای اعراض کند و طرفة العینی تغافل نماید اکثر کمالاتش و بیشتر حاصلاتش به هیچ برآید و زیانش زیادت از سود آید»[۴۳۹] و صاحب عوارف نیز نقل نموده است[۴۴۰]:

۲۳۶ - «علامة الاعراض العبد عن الله ان یشغله بما لایعنیه»[۴۴۱].

۲۳۷ - «من تحقق فی المراقبة خاف علی فوت حظّه من الله تعالی»[۴۴۲] سُبکی نیز عین همین را[۴۴۳] نقل کرده و مترجم رسالهٔ قشیریه ترجمه نموده است: «جنید گفت هر که اندر مراقبت بحقیقت رسیده باشد از آن ترسد که حظ او از خدای فوت نشود نه از چیزی دیگر»[۴۴۴] و عطّار چنین ترجمه نموده: «مراقبت آن بود که ترسنده باشد بر فوت شدن نصیبی که ایشان را از خدا هست[۴۴۵]» در جایی دیگر مشابه همین را نقل کرده: «سؤال کردند از حقیقت مراقبت گفت حالتی است که مراقبت انتظار می‌کند آنچ از وقوع او ترسد لاجرم خلقی بود چنانک کسی از شبیخون ترسد نخسبد قال الله تعالی فارتقب یعنی فانتظر»[۴۴۶] و در جایی دیگر: «هر که در موافقت به‌حقیقت رسیده باشد از آن ترسد که حظّ او از خدای فوت شود به‌چیزی دیگر»[۴۴۶].

۲۳۸ - در الرسالة العلیة کاشفی آمده: «جنید رضی الله عنه جوانی را در بادیه دید در زیر درخت مغیلان نشسته گفت اینجا چرا نشسته‌ای که جای نشست نیست گفت اینجا حالی داشتم از دست من برفت و وقتی داشتم ضایع شد آن را می‌جویم شیخ به‌مکّه رفت و بازگشت چون بدان مقام رسید همان جوان را دید آنجا نشسته گفت آنچ می‌جستی یافتی. گفت آری گفت پس اینجا چرا نشسته‌ای؟ گفت آنچه می‌جستم اینجا یافتم کجا روم؟ جنید گفت ندانم که کدام حالش شریف‌تر بود آنکه گم کرده را می‌جست یا آنکه بازیافته را نگاه می‌داشت قدم استقامت اینست»[۴۴۷] با مختصر تفاوت در شرح التعرف[۴۴۸] و در کشف المحجوب[۴۴۹] و در رسالهٔ قشیریه[۴۵۰] و بالاخره عطّار نیز نقل نموده است[۴۵۱].

۲۳۹ - «ذکر الجنید فی حیاء المعرفة فان الحیا ازال من قلوب اولیائه سرور الخدمة و قیل سرور المنة[۴۵۲]».

۲۴۰ - در وصف حیا از جنید است: «سئل عن الحیا فقال رؤیة آلائاً و رؤیة التقصیر یتولا منهما حالة تسمّی الحیاء»[۴۵۳] و ترجمه‌اش: «جنید را از شرم پرسیدند گفت دیدن آلاء باشد از خداوند خویش و رؤیت تقصیر از خویشتن از این دو معنی حالی

تولّد کند آن را حیا خوانند[۴۵۴]» و عطّار نیز همین را ترجمه نموده است[۴۵۵].

۲۴۱ – عطّار می‌گوید: و پرسیدند که فرق چیست میان مراقبت و حیا گفت مراقبت انتظار غایبست و حیا خجلت از حاضر مشاهده»[۴۵۶].

۲۴۲ – در شرح گلشن راز است: «اذا وجدت من یوافقک علی کلمة مما یقول فتمسک به»[۴۵۷] عطّار این قول را در مقدمهٔ کتاب عظیم خود چنین آورده: «کما قال الجنید للشبلی رحمةالله علیهما اذا وجدت من یوافقک علی کلمةٍ ممّا تقول فتمسّک بِهِ، جنید شبلی را گفت اگر در همه عالم کسی یابی که در یک کلمه ازین که تو می‌گویی موافق تو بود دامنش گیر»[۴۵۸].

۲۴۳ – انصاری گفته است: «جنید گفت که موافقت با یاران مه از شفقت»[۴۵۹].

۲۴۴ – از جنید نقل شده: «قال الجنید حین سئل ما النهایات؟ قال الرجوع الی البدایات»[۴۶۰] این قول از مشهورترین اقوال جنید است که در تفسیر منسوب به انصاری چنین شأن صدور دارد: «کما تراکم تعودون... جنید را ازین آیت پرسیدند جواب داد که اوّل کل انسان یشبه آخره و آخره یشبه اوّله آن‌گاه گفت نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار»[۴۶۱] در عوارف المعارف[۴۶۲] و در رسایل شاه نعت الله ولی[۴۶۳] و در گلشن راز بدون تصریح نام چنین نقل است:

«و قد سئلوا و قالوا ما النهایة فقدقیل الرجوع الی‌البدایة»[۴۶۴] که مصحح مجموعه آثار شبستری به‌نقل از نفحات الانس آن را از جنید دانسته[۴۶۵] در صورتی که قسمت نقل شده در نفحات از مراسلات عبدالرزاق کاشی است[۴۶۶].

بر این گفته جنید شروح مختلف موجود که در تشیّع و تصوّف درج شده[۴۶۷] و در طبقات الصوفیه انصاری نیز ذکر گردیده است[۴۶۸].

۲۴۵ – در طبقات الصوفیه آمده: «همام حارث گوید که مردی فرا جنید گفت که پیران خراسان بر آن یافتم که حجاب سه است یکی حجاب خلق است دیگر دنیا و سدیگر نفس جنید جواب داد این حجاب دل عامست دیگر خاص بچیزی محجوب بچیزی دیگر آید رؤیة الاعمال و مطالعة الثواب علیها و رؤیة النعمة»[۴۶۹] امّا عطّار گفته: «گفتند که می‌گویی حجاب سه است نفس و خلق و دنیا گفت این سه حجاب عامّ است حجاب خاصّ سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت[۴۷۰]» این قول را متأخرین مانند دکتر غنی[۴۷۱] و در جایی دیگر از همان کتاب[۴۷۲] و دیگر کتب[۴۷۳]

اخذ نموده‌اند.

۲۴۶ - عطّار گوید: «(جنید) گفت نفسی که باضطرار از مرد برآید جمله حجاب‌ها و گناه‌ها کی میان بنده و خدای است بسوزد»[۴۷۴]

۲۴۷ - «قال الجنید الفرق بین وسوسة الشیطان و حدیث النفس ان النفس اذا دعاک الی الشهوة الّخ علیک و لا تترکک حتّی تبعد شهوتها و الشیطان اذا دعاک الی زلة و لم تجبه و تجاهده یترکک و یدعوک الی زلة اخری»[۴۷۵] مترجم رسالهٔ قشیریه ترجمه نموده است: «و فرق کردست جنیدمیان هواجس نفس و وسواس شیطان بدانک نفس را چون مطالبت چیزی باشد معاودة همی کند تا به مراد رسد اگرچه روزگار در آن برگذرد مگر صدق مجاهدات بر دوام بود و هم معاودت همی کند و شیطان چون وسوسه کند و شهوتی خواند چون مخالفت وی کنی از دست بدارد و به‌زلّتی دیگر وسوسه کند زیراکه او را همه معصیت یکی است همیشه به‌معصیتی همی خواند و مرادی نبود بتخصّیص یک معصیت»[۴۷۶] و عطّار نیز همین معنی را آورده است[۴۷۷].

۲۴۸ - عطّار از قول جنید گفته: «خواطر چهارست خاطری است از حق که بنده را دعوت کند به‌انتباه و خاطری از فرشته که بنده را دعوت کند به‌طاعت و خاطری از نفس که دعوت کند به آرایش نفس و تنعم به‌دنیا و خاطری از شیطان که دعوت کند به‌حقدوحسد و عداوت[۴۷۸]».

۲۴۹ - در حلیةالاولیأ آمده: «سأله سائل العنایة ام البدایة؟ فقال العنایة قبل الطین و المأ»[۴۷۹] و از عطّار است در ترجمه همین قول: «و گفت عنایت بیش از آب و گل بوده است[۴۸۰]».

۲۵۰ - و جنید گفت: «خنک آن‌کس که او را در همه عمر یک ساعت سوز بوده است»[۴۸۱].

۲۵۱ - «جنید فرموده: الرین من جمله الوطنات و العین من جملة الخطوات»[۴۸۲].

۲۵۲ - جنید فرموده: «بردباری یعنی چشیدن تلخی‌ها بدون ابراز عدم رضایت»[۴۸۳].

۲۵۳ - قال الجنید: «اضرّ ماعلی اهل الدیانات الدعاوی»[۴۸۴] و همین را ابن‌الجوزی ذکر کرده است[۴۸۵]. و اخذ از حلیة الاولیاء است[۴۸۵].

۲۵۴ - «قال الجنید: المروة احتمال زلل الاخوان»[۴۸۶] که تأیید قول ابن‌الجوزی

است[۴۸۷] ولی در حلیة الاولیأ آمده است: «المروة امتحان ذلل الاخوان»[۴۸۷].

۲۵۵ - «و گفت جنید هر که معاملت بر خلاف اشارت بود او مدّعی و کذّابست.[۴۸۸]

۲۵۶ - عطّار در مقدّمهٔ کتاب نفیس خود این قول جنید را نقل نمود: «مدّعیان را نیکو دارید که ایشان محقّق نمایند و پای ایشان را بوسه دهید که اگر همّتی بلند نداشتند به‌چیزی دیگر دعوی کردندی»[۴۸۹].

۲۵۷ - عین القضاة نقل نموده‌است: «مگر جنید از اینجا گفت قیمةالمرء علی قدر همّته و من کانت همّته ما یدخله فقیمته ما یخرج منه»[۴۹۰]

۲۵۸ - جنید گفت: «همت اشارت خدای است و ارادت اشارت فریشته، و خاطر اشارت معرفت و زینت تن اشارت شیطان و شهوات اشارت نفس لهو اشارت کفر[۴۹۱]».

۲۵۹ - جنید گفت: «خدای تعالی هرگز صاحب همّت را عقوبت نکند اگرچه معصیت رود بروی»[۴۹۲].

۲۶۰ - و جنید گفت: «هر که را همّت است او بیناست و هر که را ارادت است او نابیناست[۴۹۳]».

۲۶۱ - در حلیة الاولیأ آمده: «الجنید بن محمّد یقول: علیکم بحفظ الهمة فان حفظ الهمة مقدمة الاشیأ»[۴۹۴].

۲۶۲ - و جنید گفت: «هیچ شخصی بر هیچ شخصی سبقت نگیرد و هیچ عمل بر هیچ عمل بیشی نیابد ولکن آن بود که همّت صاحب همّت بر همّت‌ها سبقت گیرد و همّت‌ها از اعمال غیری در بیش شود»[۴۹۵].

۲۶۳ - و جنید گفت: «قال الجنید آخر مقام العارف الحریة»[۴۹۶].

۲۶۴ - و جنید گفت: «به‌حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت بر تو هیچ باقی مانده بود[۴۹۶َ]».

۲۶۵ - «قال الجنید انّ ابلیس لم ینل مشاهدته فی طاعته و آدم لم یفقد مشاهدته فی معصیة[۴۹۷]» و عطّار ترجمه کرده: ابلیس مشاهده نیافت در طاعتش و آدم مشاهده گم نکرد در زلّتش»[۴۹۸].

۲۶۶ - و «قال الجنید رضی الله عنه الطاعة عاجل بشراه علی ماسبق لهم من الله و کذلک المعصیة»[۴۹۹].

۲۶۷ - و جنید گوید: «طاعت علّت نیست بر آنچه در ازل رفته است و لیکن بشارت می‌دهد بر آنک در ازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است»[۵۰۰].

۲۶۸ - «جنید گفت وقتی که گفتند هیچ چیز فاضل‌تر از گریستن هست گفت گریستن بر گریستن[۵۰۱]».

۲۶۹ - «شبلی چنین گفت اگر حق روز قیامت مرا مخیّر کند میان بهشت و دوزخ، دوزخ اختیار کنم از بهر آنک بهشت مراد منست و دوزخ مراد دوست و هر که اختیار خویش بر اختیار دوست به‌گزیند محبّ نباشد جنید را خبر دادند گفت شبلی کودکی می‌کند که اگر مرا مخیّر کند من اختیار نکنم گویم بنده را اختیار نیست هر جای بری بروم و هر جای که داری بباشم من که باشم که مرا اختیار باشد»[۵۰۱] و همین قول را صاحب جواهر الاسرار نقل[۵۰۲] و عطّار نیز ضبط نموده است[۵۰۳].

۲۷۰ - و جنید گفت «لحظت کفران است و خطرت ایمان و اشارت غفران یعنی لحظت اختیار»[۵۰۴].

د - ع - سماع و فتوّت:

۲۷۱ - در حلیةالاولیأ آمده: «سمعت حکیم‌بن محمّدیقول حضرالجنید ابوالقاسم موضعاً فیه قوم یتواجدون علی سماع یسمعونه و هو مطرق قیل له: یا اباالقاسم ما نراک تتحرک. قال و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمرّالسحاب»[۵۰۵] و در اللّمع چنین نقل شده «کماکان یشیرالجنید اذا سئل عن سکونه و قلّة اضطراب جوارحه عند السماع الی قوله و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرُّ مرَّ السحاب صنع الله الذی اتقن کُلَّ شی»[۵۰۶] و در جایی دیگر نیز آمده است[۵۰۷] و مأخذ نفوسی محسوب شده که این قول را ذکر نموده‌اند نظیر، قشیریّه در رسالهٔ خود[۵۰۸] که با اندکی تصرّف نقل کرده است. البتّه با تصرّفاتی دیگر باخزری چنین ضبط نموده: «شیخ جنید که امام این طایفه و مقتدای شریعت و طریقت است در سماع وقار و تمکین و حسن هیاتی با نظام داشتن گاهی سر را در پیش انداختنی و گاهی آب در چشم او روان و دوان بودی او را گفتند که در سماع هیچ حرکتی نمی‌کنی در جواب این آیت را برخواند و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّالسحاب»[۵۰۹] و در طبقات الصوفیه نیز به شکلی دیگر

روایت شده است[۵۱۰] که مانند ضبط کشف المحجوب نیز هست[۵۱۰].

۲۷۲ - در اللّمع نقل است: «حُکی عن الجنید و رحمه الله تعالی انه کان یقول السماع یحتاج الی ثلثة الاشیاء، و الاّ فترکه اولی الاخوان و الزمان و المکان[۵۱۱]» و در جایی دیگر نیز نقل نموده[۵۱۲] و خوارزمی مترجم احیاء العلوم ترجمه نموده «جنید گفته که سماع به سه چیز محتاج است و الاّ نباید شنید زمان و مکان و اخوان»[۵۱۳].

۲۷۳ - در مصباح الهدایه نقل است: «و السماع فتنة لمن طلبه و ترویح لمن وحده»[۵۱۴] که مأخذش از رساله قشیریه است: «سماع جوینده را فتنه بود و یابنده را راحت»[۵۱۵].

۲۷۴ - و «جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی گفت مع من یعنی با که سماع کنم گفتند تسمع لنفسک از بری خود بشنو گفت عمّن از که بشنوم؟[۵۱۶]» که در مأخذ دیگر نیز نقل و ضبط است[۵۱۷].

۲۷۵ - «از جنید پرسیدند که سبب چیست که شخصی آرمیده با وقار ناگاه آوازی می‌شنود اضطراب و قلق در نهاد او می‌افتد و از وی حرکات غیرمعتاد صادر می‌شود گفت حق تعالی در عهد ازل و میثاق اوّل با ذرّات ذرّیات بنی آدم خطاب الست بربّکم کرد حلاوت آن خطاب و عذوبت آن کلام در مسامع ارواح ایشان بماند لاجرم هرگاه که آواز خوش بشنوند لذت آن خطابشان یاد آید و به‌ذوق آن در حرکت آیند»[۵۱۸] که قبل از عزالدین محمود کاشی نفوسی چون قشیری در کتاب[۵۱۹] خود و فریدالدین عطّار در تذکره[۵۲۰] ذکر نموده‌اند و از مأخذ عطّار متأخرین نیز درج کرده‌اند[۵۲۱].

۲۷۶ - قشیریه نقل نموده: «جنید می‌گوید که دیدم درویشی را که اندر سماع جان بداد»[۵۲۲].

۲۷۷ - قشیریه نقل نموده: «جنید را پرسیدند از جوانمردی گفت آن است که با درویشان تفاخر نکنی و با توانگران معارضه نکنی»[۵۲۳] و عطّار نیز همین معنی را ضبط نموده است[۵۲۴].

۲۷۸ - عطّار گوید: «جوانمردی آن است که بار خود بر خلق ننهی و آنچ داری بذل کنی»[۵۲۵] که ترجمه این قول است: «الفتوة کفّ الاذی و بذل النّدی[۵۲۶]» که ضبط رساله قشیریه عربی چنین[۵۲۷] بوده که متأخرین نیز

تصریح نموده‌اند[۵۲۸].

ه-: روح و رحمت

ه- الف - رحمت و طعام:

۲۷۹ - «قال الجنید الرحمة تنزل علی الفقیر فی ثلثة مواضع عند الاکل فانّه لایاکل الاّ عند الحاجة و عند الکلام فانّه لایتکلم الاّ للضرورة و عندالسماع فانه لایسمع الا عند الوجد[۵۲۹]» همین قول را غزالی در احیأ علوم الدین[۵۳۰] و سهروردی در عوارف المعارف[۵۳۱] و در رساله قشیریه[۵۳۲] گفته‌اند و در تبصرة العوام چنین ترجمه شده: «جنید گوید در سه موضع رحمت فرو آید صوفیان را بنزد سماع که ایشان آن سماع نشنوند الا از حق و برنخیزند الاّ به‌وجد، دوّم نزد طعام خوردن، سوّم این که مذاکره کنند که ایشان سخنی نگویند الاّ در صفت اولیأ...[۵۳۳]» و باخزری نیز ذکر نموده است[۵۳۴].

۲۸۰ - در آداب المریدین آمده: «تنزل الرحمة علی الفقراء عند الطعام لانّهم لایواکلون الاّ بالایثار[۵۳۵]» و در ترجمه‌اش: «جنید گفت که رحمت فرود آید بر فقرا نزد طعام که ایشان نخورند مگر به ایثار[۵۳۶]» و باخزری نیز نقل نموده است[۵۳۷].

۲۸۱ - «سید الطّایفه جنید اصحاب خویش را گفتی چهار چیز از من قبول کنید و هر چه از من طمع دارید ایستاده‌ام کم خوردن کم گفتن و کم رفتن و کم خفتن»[۵۳۸].

۲۸۲ - «جنید فرموده است که مؤاکله با اخوان حکم رضاع دارد بنگر که طعام با که میخوری»[۵۳۹]. و در آداب المریدین نیز نقل شده است[۵۴۰].

۲۸۳ - ملاصدرا می‌نویسد: «قال الجنید الجوع طعام الله فی الارض و قال غیره الجوع سحاب لایمطر الاّ الحکمة»[۵۴۱].

۲۸۴ - عطّار از اقوال جنید نقل می‌کند: «هر که میان خود و حضرت خدای توبرۀ بُر طعام نهاده است آنگاه خواهد که لذت مناجات یابد این هرگز نبود»[۵۴۲].

۲۸۵ - «نقل است که یکی بیش جنید شکایت کرد از گرسنگی و برهنگی جنید گفت برو ایمن باش که او گرسنگی و برهنگی به‌کسی ندهد که تشنیع زند و جهان را پُر از

شکایت کند. به‌صدّیقان و دوستان خود دهد تو شکایت مکن»[۵۴۳].

هـ - ب - روح و نفس:

۲۸۶ - یکی از اقوال مشهور جنید است: «قال (الجنید) الروح شیی استأثرالله بعلمه و لم یطلع علیه احدا من خلقه و لایجوز العبارة باکثر من موجود لقولة تعالی قل الروح من امر ربّی»[۵۴۴]. و خوارزمی در شرح خود[۵۴۵] و ملاصدرا در مفاتیح الغیب[۵۴۶] نقل نموده است.

۲۸۷ - قال الجنید: «النفس الامارة بالسوء هی الداعیة الی المهالک المعینه للاعداء المتبعة للاهواء المغموسة فی البلا المتّهمة باصناف الاسواء»[۵۴۷] و عطّار ترجمه نموده: «این نفس بدی فرماینده است به‌هلاک خواند و یاری دشمنان کند و متابع هوا بود و به‌همهٔ بدی‌ها متّهم بود»[۵۴۸].

۲۸۸ - عطّار از قول جنید می‌نویسد: «اساس آن است که قیام نکنی به‌مراد نفس»[۵۴۹].

۲۸۹ - و ازعطّار بر مبنای قول جنید آمده: «نفس هرگز باحق الفت نگیرد»[۵۵۰].

۲۹۰ - در حلیةالاولیأ نقل شده: «اخبرنا جعفربن محمّد فی کتابه و حدثنی عنه محمّد قال سمعت الجنیدابن محمّد یقول رایت بعدان ادیت وردی و وضعت جنبی لانام کأن هاتفاً یهتف بی: ان شخصاً ینتظرک فی المسجد فخرجت فاذا شخص واقف فی سواء المسجد فقال لی: یا اباالقاسم متی تصیر النفس داءها دواءها؟ قلت: اذا خالفت هواها صار داؤها دواءها. قال قلت هذا لنفسی، فقالت لا اقبل منک حتی تسأل عنه الجنید فقلت من انت قال انا فلان الجنی، و قد جئت الیک من المغرب[۵۵۱]». حال ترجمهٔ این را از قرن هفتم دریابید: «نقل است از جنید که شبی بر عادت معهود برخاستم که وظیفه ورد تهجّد ادا کنم از معاملت خود حلاوتی نمی‌یافتم خواستم که در خواب روم میسّر نشد قصد کردم که بنشینم نتوانستم در خانه بگشودم و بیرون رفتم شخصی دیدم در گلیمی پیچیده و بر راه افتاده چون آواز پای من شنید سربرآورده گفت یااباالقاسم الی الساعة تاکنون توقف‌کردی گفتم یا سیّدی من غیر وعدٍ یعنی بی‌آنک میان ما وعده‌یی رفته بود چون آمدمی گفت بلی سألت محرّک القلوب ان یحرّک لی قلبک پس گفتم چه حاجت داری گفت متی یصیر داءالنفس دواءها گفتم اذا خالفتْ

هواها یصیر دواءها دواءها پس روی به نفس خود کرد و گفت به‌شنو این سخن هفت بار ترا بدان جواب دادم و گفتی نشنوم الاّ از جنید اکنون بشنیدی این سخن بگفت و باز گشت من او را نشناختم و از حال او دیگر وقوف نیافتم»[۵۵۲] موافق همین قول را عطّار در تذکره[۵۵۳] و قشیریه در رسالهٔ خود[۵۵۴] و علاء الدولهٔ سمنانی در چهل مجلس آورده‌اند[۵۵۵] و در مقامات ابوسعید نیز نقل شده است[۵۵۶].

۲۹۱ - «سمعت الجنید بن محمّد یقول لاتکون عبدالله بالکلیة حتی لاتبقی علیک من غیرالله بقیه قال و سمعت الجنید یقول لاتکن عبدالله حقاً وانت لشییء سواه مسترقاً»[۵۵۷].

و - شریعت:

۲۹۲ - «سمعت الجنید یقول علمنا هذا مشتبک بحدیث رسول الله»[۵۵۸] و همین قول را در عوارف المعارف[۵۵۹] و در تاریخ بغداد می‌توان یافت[۵۶۰]. ولی در مقالات شمس تبریزی چنین تحریر یافته: «علمنا هذا مشیّد بحدیث رسول الله[۵۶۱]» که صورت پرمعناتری است.

۲۹۳ - در حلیةالاولیأ نقل شده: «سمعنا اباالقاسم الجنیدبن محمّدغیرمرة یقول: علمنا مضبوط الکتاب و السنة من لم یحفظ القرآن و لم یکتب الحدیث و لم یتفقه لا یقتدی به[۵۶۲]» و عین همین قول را صاحب تاریخ بغدادی[۵۶۳] و دیگران ذکر نموده‌اند[۵۶۴] در طبقات الشافعیة چنین آمده: «طریقنا مضبوط بالکتاب و السنة من لم یحفظ القرآن و لم یکتب الحدیث و لم یتفقه لایقتدی به»[۵۶۵] و مشابه این گفتار در شذرات الذهب نقل شده است[۵۶۶] که ترجمه‌ای از آن در تذکرةالاولیا است[۵۶۷].

۲۹۴ - «اب علوان یقول کان الجنید لایترک اوراده من الصلوة علی کبرسنّه وضعفه له فی ذلک فقال حال وصلت به الی الله تعالی فی بدایتی کیف یَتهیًا لی ان اترکه فی نهایتی[۵۶۸]» و هجویری ترجمه نموده: «جنید چون پیر شد هیچ وردی از اوراد جوانی ضایع نکرد ویرا گفتند ایّها الشیخ ضعیف گشتی بعضی از نوافل دست بدار گفت این چیزهایی است کی اندر بدایت هرچه یافته‌ام بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای محال باشد که دست از این بدارم اندر نهایت[۵۶۹]» همین معنی را دقّاق به‌صورت جملاتی دیگر ارائه نموده: «دقاق یقول رُوی فی ید الجنید سبحة فقیل له انت مع

شرفک تأخذ بیدک سبحة فقال طریق به وصلت الی ربّی لا افارقه»[۵۷۰]

۲۹۵ - در عوارف المعارف منقول است: «در نزد جنید گفتند که قومی پیدا شده‌اند و ترک اعمال و طاعات و تعبّدات کرده‌اند و دعوی معرفت باری سبحانه و تعالی می‌کنند جنید گفت نزدیک ما آن است که آنکس که زنا و دزدی کند عاقبت او به سامان‌تر از عاقبت ایشان خواهد بود پس گفت اگر مدّت عمر من به هزار سال کشد ترک یک فرمان شریعت نکنم تا قوت می‌یابم الاّ آنکه مرا از آن منع کنند»[۵۷۱] که در رسالهٔ قشیریه ضبط شده[۵۷۲] و عطّار فقط قسمت آخر کلام او را نقل نموده است[۵۷۳] که البته مأخذ تمام این اقوال، حلیة الاولیا است[۵۷۴].

۲۹۶ - در کشف الاسرار نقل استُ: «قال الجنید»: احسن العباد حالاً من وقف مع الله علی حفظ الحدود و الوفاء بالعهود والله عز وجل یقول و ما وجودنا اکثرهم من عهد و ان وجدنا اکثرهم الفاسقین»[۵۷۵].

۲۹۷ - در برهان المساکین نقل است: «اذا رایت صوفیاً لم یکن علی یمینه مصروفاً و علی یساره حدیقاً علی قدامه فقها فاشهد بانّه الشیطان[۵۷۶]» که متأخّرین نیز ضبط کرده‌اند[۵۷۷].

۲۹۸ - «جنید گوید در خواب دیدم که مردمان را سخن می‌گفتمی فرشتهٔ بیامدی مرا گفتی چه چیز بهتر بود از علم‌ها که بنده بدان تقرّب نماید به‌خداوند تعالی گفتم عملی پنهان به میزان شرع فرشته برگردید و گفت کلامی موافق است»[۵۷۸].

۲۹۹ - قال (محمّد) ص: عجب ربّنا من اقوام یقادون الی الجّنة بالسلاسل و سئل جنید عن هذه الآیة فقال ان الله تعالی لا یعجب من شیی ولکن الله وافق رسوله لما عجب رسوله»[۵۷۹].

۳۰۰ - عطّار می‌نویسد: «شیخ جنید گفت که احتیاط وی چنان بود که بسیار بود که گفتی چیزی در دلم آید از نکتهٔ این قوم به چند روز آن را نپذیرم الاّ به دو گواه عدل از کتاب و سنت»[۵۸۰].

اما در طبقات الصّوفیه این قول را از ابوسلیمان دارانی و مشابه همین قول را در مضمون به سهل‌بن عبدالله تستری نیز منسوب داشته است[۵۸۱] ولی در قشیریه چنین ذکر شده است:

«از جنید همی آید که از ابوسلیمان شنیدم که بسیار بود که چیزی اندر دلم افتد نکتهٔ

قوم به‌چند روز فرا نپذیرم الاّ بد و گواه عدل از کتاب و سنت»[۵۸۲] که معلومست قول جنید نبوده بلکه از صاحب نقل قول است. این گفته را در کتب صوفیه توان یافت فی الجمله خواجه محمّدپارسا بدون تصریحِ نامِ گوینده، گفته: «یکی از کبرا قدس الله ارواحهم می‌گوید لااقبل من قلبی الاّ بشاهدینَ عدلین الکتاب و السّنة[۵۸۳]» امّا قولی از جنید است به‌همین مضمون:

«این راه را کسی یابد که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنّت مصطفی صلی الله علیه و سلّم بر دست چپ و در روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت»[۵۸۴].

۳۰۱ - «حکی عن الجنید رحمه الله انه قال (لکل شیی صفوة و صفوة الصلاة تکبیرة الاولی) المعنی فی ذلک ان التکبیرة الاولی هی مقرونة بـالنّیتة الّتی لاتـجوز الصـلاة الاّبها»[۵۸۵]. و همین قول در مصباح الهدایة است[۵۸۶].

۳۰۲ - «کان الجنید یقول لوعلمت ان صلاة رکعتین افضل من جلوسی عندکم ما جالستکم»[۵۸۷] و در جایی دیگر نیز از همان کتاب درج[۵۸۸] و ترجمه آن این است که صاحب مصباح‌الهدایه نموده: «جنید رحمه الله با اصحاب گفته است اگر دانستمی که مرا دو رکعت نماز فاضل‌تر هرگز به‌صحبت نیامدی»[۵۸۹] و عطّار نیز همین مضمون را نقل نموده است[۵۹۰].

۳۰۳ - صاحب شرح التعرف آورده: قال الجنید: «لایکون همک فی صلاتک اقامتها دون الفرح و السرورٌ بالاِتصال بمن لاوسیلة الیه الاّ به»[۵۹۱].

۳۰۴ - در حلیة الاولیأ نقل است: «رایت الجنید فی القوم فقلت مافعل الله بک قال طاحت تلک الاشارات و غابت تلک العبارات و نفست تـلک العـلوم و نـفدت تـلک الرسوم و ما نفعنا الاّ رکیعات کنّا نرکعها فی الاسحار[۵۹۲]» و در تـاریخ بـغداد[۵۹۳] و مأخذ دیگر چون طبقات الشافعیة سُبکی[۵۹۴] و صـفة الصـفوة ابـن الجـوزی[۵۹۵] و ریحانة الادب[۵۹۶] ضبط و درج گردیده است در مکاتیب فارسی غزالی چـنین آمـده «در سخنان مشایخ آورده‌اند که یکی از بزرگان جنید را بخواب دید و با وی گفت یـا اباالقاسم ما الخبر جواب داد طاحت العبارات و فنیت الاشارات مـانفعنا الا رکـیعات رکعناها فی جوف اللیل»[۵۹۷].

۳۰۵ - عطّار می‌گوید از قول جنید: «بیست سال تکبیر اوّل از من فوت نشد چنانک

اگر در نماز مرا اندیشهٔ دنیاوی درآمدی آن نماز را قضا کردمی و اگر بهشت و آخرت درآمدی سجدهٔ سهو کردمی»[۵۹۸].

۳۰۶ - هجویری می‌گوید: «الصوم نصف الطریقة»[۵۹۹] که گفتهٔ جنید است و عطّار همین معنی را نقل نموده است که:[۵۹۹] «صوم نصفی است از طریقت».

۳۰۷ - در مصباح الهدایة است: «جنید علی الدوام به نیّت صوم برخاستی و هرگاه که بعضی اخوان حاضر شدندی با ایشان افطار کردی و گفتی لیس فضل المساعدة مع الاخوان باقلٍّ من فضل الصوم[۶۰۰] و عطّار می‌گوید: «نقلست که جنید پیوسته روزه داشتی چون یاران درآمدندی با ایشان روزه گشادی و گفتی فضل مساعد با برادران کم از فضل روزه نبود»[۶۰۱].

۳۰۸ - «جنید گفت رحمةالله علیه هر مرید که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد»[۶۰۲].

ز - قرآن، حدیث، پیامبر و انبیاء:

۳۰۹ - «قول شیخ مرشد جنید بغدادی است که لفظ قرآن و جسم انسان توأمانند و معنی قرآن و معنی انسان توأمانند و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و هو حقیقة الاشیاء»[۶۰۳].

۳۱۰ - از جنید یک حدیث نقل و ضبط شده: «و من مسانید حدیثه ما حدثناه ابوعبدالله محمّدبن عبدالله النیشابوری الحافظ بها قال حدثنی بکیربن احمد الصوفی بمکة ثنا الجنید ابوالقاسم الصوفی ثنا الحسن بن معرفة ثنامحمّدبن کثیرالکوفی عن عمروبن قیس الملائی. عن عطیة عن ابی سعید الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم احذروا فراسة المومن فانه ینظر بنور الله... و قرأ ان فی ذلک لآیات للمتوسّمین قال للمتفرسین: حدثنا محمّدبن عبداللهبن سعید ثنا عبدان بن احمدثنا عبدالحمیدبن بیان ثنا محمّدبن کثیرثنا عمروبن قیس عن عطیة عن ابی‌سعید الخدری عن النبی (ص) مثله»[۶۰۴] اسانید دوّم را صاحب تاریخ بغداد[۶۰۵] ضبط کرده و عیناً در طبقات الشافعیة[۶۰۶] و صفة الصفوة[۶۰۷] نیز مشهود است نقل این حدیث را با زواید قصص و حکایات در مصادر صوفیه می‌توان یافت چنانکه عطّار می‌نویسد: «و (جنید) روزی درجامع مجلس می‌گفت غلامی ترسا درآمد چنانک کس ندانست که او

ترسا است و گفت ایها الشیخ قول پیغامبر است اتّقوا فراسة المومن فانّه ینظر بنورالله بپرهیزید از فراست مومن که او بنور خدای می‌نگرد جنید گفت قول آنست که مسلمان شوی و زنّار ببری که وقت مسلمانی است و در حال مسلمان شد...[۶۰۸]» که در شذارت الذهب نقل است «فلما جلس (الجنید) لذلک جاءه غلام نصرانی و قال ما معنی قوله (ص) اتّقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنورالله فاطرق ساعةً ثم رفع رأسه و قال له اسلم فقدحان وقت اسلامک فاسلم الغلام[۶۰۹]» و در کشف الاسرار[۶۱۰] و دیگر کتب نیز نقل است[۶۱۱] و از جنید در معنی فراست آمده است: «سئل الجنید عن الفراسة فقال هو مصادفة الاصابة»[۶۱۲].

۳۱۱ - در مورد آیهٔ «انک لعلی خُلُقٍ عظیم»: جنید گفت: خلق پیغمبر را برای آن عظیم خواند که او را هیچ همّت نبود جز خدای تعالی[۶۱۳]» که نقل قول عطّار است[۶۱۴].

۳۱۲ - در احیاءِ علوم الدین است: «جنید گفت اگر فاسقی خوش‌خوی با من مصاحبت کند من از آن دوست‌تر دارم که عابدی بدخوی[۶۱۵]» که عطّار نیز همین ضبط نموده است[۶۱۶].

۳۱۳ - در تفسیر آیه (و ما لا تبصرون) است: «قال الجنید بما تبصرون من آثار الرسالة و الوحی علی حبیبی محمّد و ما لا تبصرون من السّرمعه لیلة الاسراء[۶۱۷]» و در تفسیر آیه‌ای دیگر چنان‌که قبلاً نقل شده: «از جنید نقل کنند که الاعمی هوالذی عمی عن درک الحقایق[۶۱۸]» و در مورد آیه‌ای دیگر: «گویند پیش جنید بر خواندند لم تقولون مالاتفعلون و می‌گفت بارخدایا ان قلنا قلنابک و ان فعلنا بتوفیقک فاین القول و الفعل[۶۱۹]» در تفسیر آیه‌ای دیگر: «و لا یؤذن لهم فیعتذرون... قال الجنید ای: عذر بمن اعرض عن منعمه و کفرایادیه و نعمه»[۶۲۰] و در تفسیر آیه‌ای دیگر: «جنید گفت در رموز این آیت که الیه مرجعکم جمیعاً قال منه الابتداء و الیه الانتهاء ما بین ذلک مراتع فضله و تواتر نعمه فمن سبق له فی الابتداء سعادة اظهر علیه فی مراتعه و تقلّبه و نعمه باظهار لسان اشکر و حال الرضاء و مشاهدة المنعم و من لم یجز له سعادة الابتداء ابتداء ابطل ایامّه فی سیاسة نفسه و جمع الحطام الفانیة لیرّده الی ما سبق له فی الابتداء من الشقاوة»[۶۲۱] و در مورد بسم الله الرحمن الرحیم: «جنید گفت بسم الله هیبة و فی الرحمن عونه و فی الرحیم مودته و محبته»[۶۲۲] و ایضاً در مورد آیه‌ای دیگر: «سئل

الجنید عن معنی قول النّبی فی زینب امرأة زید و وجه الحکمة فی ذلک فقال الجنید کان زید یُدْعیٰ ابن النّبی و کان ابن الدعایة لاابن الولادة فاراد الله ان یتزوج بحلیلة حتی یکون فرقاً بین ابناءِ الدعایة و ابناءِ الولادة[۶۲۳]» و ایضاً در تفسیر آیه‌ای دیگر: «قال الجنید فی معنی قول النبی استغفروا الله و توبوا الیه فانّی استغفرالله و اتوب الیه فی الیوم مأة مرة او کمال قالوا کان حال النّبی مع الله تعالی زیادة فی کل نفس و طرفة عین فکان اذارقی به الی زیادة حالٍ اشرف من زیادة علی حالته فی النفس الماضی استغفرالله من ذلک و تاب الیه[۶۲۴]» و دیگر آمده: «شیخ جنید را ازین آیت پرسیدند که لایسألون الناس الحافاً فرمود که علوّ همّت این فقرا ایشان را مانع شد که حوایج خود را به غیر خدای خود گویند»[۶۲۵] و ایضاً: «قال تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم قال الجنید اولوالامر اولیأالله»[۶۲۶] در تفسیر آیهٔ سورهٔ یوسف: «قال الجنید تحرک طبع البشریة من یوسف و لم یعاونه طبع العادة و العبد فی تحریک الخلقه فیه غیرمذموم و فی مقاربة المعصیة مذموم و ذکرالله سبحانه عن یوسف همة علی طریق المحمدة لاعلی طریق المذّمة»[۶۲۷].

۳۱۴ - «ابن شاهین جنید را پرسید از معنی مع گفت بر دو معنی بود مع الانبیاء بالنصرة و الکلاءة باری بود و نگاه داشت چنانک گفت اننی معکما اسمع واری مع عام را بمعنی علم و احاطت چنانک گفت مایکون من نجویٰ ثلثة الا هو رابعهم ابن شاهین گفت چون تویی شاید چنین سخن را»[۶۲۸].

۳۱۵ - «جنید گفت یونس چندان گریست که نابینا شد و چندان در نماز باز ایستاد که پشتش دو تا شد[۶۲۹]».

ح - عقل، علم و حکمة:

۳۱۶ - «قال الجنید لایضرّ نقصان الوجد مع فضل العلم لانّ فضل العلم اتم من فضل الوجد»[۶۳۰] که مأخوذ از کتاب اللّمع است[۶۳۱] و ترجمهٔ آن چنین است: «نقصان وجد با فضل علم زیان ندارد و فضل علم تمامتر از فضل وجد باشد[۶۳۲]» البتّه انصاری به‌صورت دیگری نیز آورده است: «استغراق الوجد فی العلم خیر من استغراق العلم فی الوجد[۶۳۳]» و یا «سُئِلَ الجنید ایما اتم استغراق العلم فی الوجود و استغراق الوجود فی العلم قل استغراق العلم فی الوجودِ لیس العالمون بالله کالواجدین له قال و

فَسألـه الجریری عن قول عیسی (ع) تعلم ما فی نفسی و لا اعلم مافی[۶۳۲] نفسک قال: هو والله اعلم تعلم ما انا لک علیه و ما لک عندی و لا اعلم مالی عندک الا ما خیرتنی به واطلعتنی علیه فهذا معناه».

۳۱۷ - «چون درویشی را ببینی به‌رفق بین و به‌علم مبین یعنی چیزی به‌وی ده تـا شاد شود و علمش مگو که اندوهگین شود»[۶۳۴] که قول جنید است.

۳۱۸ - «از مرتعش روایت کنند که با جنید گفتم یا اباالقاسم درویش بود که از علم مستوحش گردد؟ گفت آری درویش چون اندر درویشی صادق بـود و وی را عـلم گویند بگذارد چون ار زیز اندر آتش[۶۳۵]».

۳۱۹ - (الجنید) یقول لنا لو علمتُ انلله علماً تحت ادیم السّماء اشـرف مـن هـذا العلم الذی نتکلّم فیه مع اصحابنا و اخواننا لسعیت الیه و قصدته[۶۳۶]» و مترجم رساله قشیریه چنین ترجمه نموده «جنید گوید اگر دانستمی که انـدر زیـر کـبودی آسـمان خدای تعالی را علمی بودی بزرگوارتر از این علم که با اصـحاب مـی‌گویم قـصد آن کردمی و به‌دست آوردمی»[۶۳۷].

۳۲۰ - «جنید را پرسیدند که علم حقیقت چیست گفت آن علمی است لدنّی ربّانی صفت شده حقیقت بمانده»[۶۳۸] که ناقل ایـن قـول مـیبدی در تـفسیر قـرآن است و انصاری نیز در طبقات ذکر نموده‌است[۶۳۹].

۳۲۱ - در حلیة الاولیأ نقل است: «الجنید یقول، فیما یعظنی، یا فتی الزم العلم ولو ورد علیک من الاحوال ما ورد و یکون العلم مصحوبک فالاحوال تندرج فیک و تنفد لانّ الله عزوجل یقول و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربّنا»[۶۴۰].

۳۲۲ - «قال الخلدی»: قال الجنید ذات یوم ما اخرج الله الی الارض علماً و جـعل للخلق الیه سبیلاً الاّ و قدجعل لی فیه حظّاً و نصیباً»[۶۴۱] و ابن الجوزی نیز ذکر نموده است[۶۴۲] که هر دو اخذ قول از خطیب بغدادی نموده‌اند[۶۴۳] - و در المـنتظم، نـیز تحریر یافته است[۶۴۴].

۳۲۳ - عطّار می‌نویسد: «(جنید) گفت جمله علم عُلما بدو حرف باز رسیده است تصحیح ملّت و تجرید خدمت»[۶۴۵].

۳۲۴ - در حلیة الاولیأ نقل است: «قال ابوالقاسم الجنیدبن محمّد و سئل عـن مـا تنهی الحکمة فقال: الحکمة منتهی عن کل ما یحتاج ان یعتذر منه، و عن کل ما اذا غاب

علمه عن غیرک احشمک ذکره فی نفسک فقال له السائل فبِمَ تأمر الحکمة؟ قال: تأمر الحکمة بکل ما یحمد فی الباقی اثره و یطیب عندجملة الناس خبره و یومن فی العواقب ضرره. قال فمن یستحق ان یوصف بالحکمة؟ قال من اذا قال بلغ المداو الغایة فیما یعترض لنعته بقلیل القول و سیر الاشارة و من لایتعذر علیه من ذلک شیء ممایرید لان ذلک عنده حاضر عتید. قال فبمن تأنس الحکمة و الی من تستریح و تأوی؟ قال الی من انحسمت عن الکل مطامعه و انقطعت من الفضل فی الحاجات مطالبه و من اجتمعت هنومه و حرکاته فی ذات ربه عادت منافع علی سائر اهل دهره»(۶۴۶).

۳۲۵ - ... الجنید یقول ما من شیئی اسقط العلمأ من عین الله من ساکنة الطمع مع العلم فی قلوبهم قال و سمعت الجنید یقول فتح کل باب و کلُ علم نفیس بذل المجهود»(۶۴۷).

۳۲۶ - «... سمعت الجنید بن محمّد یقول: متی اردت ان تشرف بالعلم و تنسب الیه و تکون من اهله قبل ان تعطی العلم ماله علیک احتجب عنک نوره و بقی علیک و سمعه و ظهوره ذلک العلم علیک لالک و ذلک ان العلم یشیرالی استعماله و اذا لم یستعمل العلم فی مراتبه رحلت برکاته»(۶۴۸).

۳۲۷ - «سمعت ابی یقول سمعت احمدبن جعفربن هانیء یقول سألت اباالقاسم الجنید بن محمّد قُلت متی یکون الرجل موصوفاً بالعقل؟ قال: اذ کان للامور ممیزاً ولها متصفحاً و عما یوجبه علیه العقل باحثاً یبحث یلتمس بذلک طلب الذی هو به اولی لیعمل به و یؤثره علی ماسواه فاذا کان کذلک فمن صفته رکوب الفضل فی کل احواله بعد احکام العمل بما قد فرض علیه و لیس من صفة العقلا اغفال النظر لما هو احق و اولی ولا من صفتهم الرضا بالنقص و التقصیر فمن کانت هذه صفته بعدا حکامه لما یجب علیه من عمله ترک التشاغل بما یزول و ترک العمل بما یفنی و ینقضی و ذلک صفة کل ماحوت علیه الدنیا و کذلک لایرضی ان یشغل نفسه بقلیل زائل و یسیر حائل، یصده التشاغل به و العمل له عن امور الآخرة الّتی یدوم نعیمها و نفعها و یتصل بقاؤها و ذلک ان الذی یدوم نفعه و یبقی عن العامل له حظّه و ماسوی ذلک زئل متروک مفارق موروث یخاف مع تارک سؤالعاقبة فیه محاسبة الله علیه فکذلک صفة العاقل لتصفحه الامور بعقله و الاخذ منها باوفره قال الله تعالی (الذی یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هداهم الله و اولئک اولو الالباب) کذلک وصفهم الله ذوالالباب هم ذو و

العقول و انما وقع الثناء علیهم بما وصفهم الله به للاخذ باحسن الامور عند استماعها و احسن الامور هو افضلها و ابقاها علی اهلها نفعاً فی العاجل و الآجل و الی ذلک ندب الله عزوجل من عقل فی کتابه»[۶۴۹] البته اینچنین ازو نقل شده:

«سألتُ الجنَید متی یستوجب العبد ان یقال له عاقل قال سمعت سرّیاً یقول هو ان لا یظهر فی جوارحه شیی قد ذمّه مولاه[۶۵۰]».

۳۲۸ - پاسخ جنید در جواب یک سؤال چنین است که عطّار به تحریر آورده:

«سؤال کردند از تفکّر گفت درین چند وجه است تفکّری است در آیات خدای و علامتش آن بود که ازو معرفت زایَد و تفکّری است در آلاء و نعمای خدای که ازو محبّت زاید و تفکّری است در وعدهٔ خدای و عذاب او و ازو هیبت زایَد و تفکّری است در صفات نفس و در احسان کردن خدای با نفس ازو حیا زاید از خدای تعالی و اگر کسی گوید چرا از حرکت در وعده هیبت زاید؟ بگویم از اعتماد بر کرم خدای از خدای بگریزد و به‌معصیت مشغول شود»[۶۵۱].

ط - عارف:

۳۲۹ - در رسالهٔ قشیریه است: «عارف آن است که حق از سرّ او سخن گوید و وی خاموش بود»[۶۵۲]. و عطّار همین معنی را مفهوم نموده است[۶۵۳].

۳۳۰ - از جنید چنین منقول است: «عارف اندر خواب جز خدای نبیند و با کس جز او موافقت نکند و سر خویش جز بر وی نگشاید»[۶۵۴].

۳۳۱ - «عارف را حالی از حالی باز ندارد و منزلی او را از منزلی دیگر باز ندارد با اهل هر مکانی بود آنچه ایشان را بود او را همچنان بود و اندر آن معنی سخن گوید[۶۵۵]» که قسمتی از آن را عطّار نقل نموده است[۶۵۶].

۳۳۲ - در اللّمع آمده «سئل الجنید عن معقول العارفین فقال ذهبوا عن وصف الواصفین[۶۵۷]».

۳۳۳ - «سئل الجنید فقیل له یا اباالقاسم ما حاجة العارفین الی الله قال حاجتهم الیه کلایته و رعایته لهم»[۶۵۸].

۳۳۴ - «قلب العارف طاهر من کل دنس لانّه یلاحظ ربّه فی کل نفس[۶۵۹]».

۳۳۵ - «(جنید) گفت عارف را هفتاد مقام است یکی از آن نایافت مرادست از

مرادات این جهان»[۶۶۰].

۳۳۶ - «و (جنید) گفت عارف آن است که حق تعالی او را آن منزلت دهد که از سرّ او سخن گوید و او خاموش باشد و عارف آن است که در درجات می‌گردد و چنانک هیچ چیز او را حجاب نکند و باز ندارد»[۶۶۱].

۳۳۷ - از جنید سؤال کردند: «ایزنی الولّی؟ فقال و کان امرالله قدراً مقدوراً»[۶۶۲] که دیگران چنین نقل نموده‌اند: «روایت است که از شیخ جنید قدس سرّه سؤال کردند که عارف چگونه عاصی میشود جواب داد این آیه را و کان امرالله قدراً مقدوراً بعد از آن گفت صحبت مدار با کسی که چنان دوست دارد که همیشه تو را معصوم بیند»[۶۶۳] همین معنی را در رسالهٔ قشیریه می‌توان یافت[۶۶۴].

۳۳۸ - «لایصّح الولایة الاّ لمن شاهد السرائر و یخبر عن الضمائر»[۶۶۵].

۳۳۹ - «ان لله عباداً علی و طنات مطیّ حُملانه یرکبون و بالسرعة و البدار الیه یستبقون»[۶۶۶].

۳۴۰ - «اباالقاسم الجنید من محمّد یقول ان لله عباداً صحبوا الدنیا بابدانهم و فارقوها بعقود ایمانهم اشرف بهم علم الیقین علی ما هم الیه صائرون و فیه مقیمون و الیه راجعون فهربوا من مطالبة نفوسهم الامارة بالسؤ و الداعیة الی المهالک و المعینة للاعداء و المتبعة للهوی و المغموسة فی البلأ و المتمکنة باکناف الاسواء الی قبول داعی التنزیل المحکم الذی لایحتمل التأویل اذ سمعوه یقول (یا ایها الذین آمنوا استجیبوالله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم) فقرع اسماع فَهُومُهم حلاوة الدعوة لتصفح التمییز و تنسموا بروح ما ادته الیهم الفهوم الطاهرة من ادناس خفایا محبة البقاءِ فی دارالغرور فاسرعوا الی حذف العلائق المشغلة قلوب المراقبین معها و هجموا بالنفوس علی معانقة الاعمال و تجرعوا مرادة المکابرة و صدقوا الله فی معاملته و احسنوا الادب فیما توجهوا الیه و هانت علیهم المصائب و عرفوا قدر ما یطلبون و اغتنموا سلامة الاوقات و سلامة الجوارح و اماتوا شهوات النفوس و سجنوا همومهم عن التلفت الی مذکور سوی ولیهم و حرسوا قلوبهم عن التطلع فی مراقی الغفلة و اقاموا علیها رقیباً من علم من لا یخفی علیه مثقال ذرة فی برولابحرو من احاط بکل شیی علماً و احاط به خیراً فا نقادت تلک النفوس بعد اعتیاصها و استبقت منافسة لدنیا جنسها نفوس ساسها ولیها و حفظها بارئها و کلأها کافیها فتوهم یا اخی ان کنت ذا

بصيرة ماذا يرد عليهم فی وقت مناجاتهم و ماذا يلقونه من نوازل حاجاتهم تر ارواحاً تترد فی اجساد قد اذبلتها الخشية و ذللتها الخدمة و تسربلها الحياء و جمعها القرب و اسکنها الوقار و انطقها الحذار. انسيها الخلوة و حديثها الفکرة و شعارها الذکر شغلها بالله متصل و عن غيره منفصل لا تتلقی قادماً و لاتشيع طاعناً غذاؤها الجوع و الظما و راحتها التوکل و کنزها الثقة بالله و معولها الاعتماد و دواؤها الصبر و قرينها الرضا نفوس قدمت لتأدية الحقوق و رقيب لنفيس العلم المخزون و کفيت ثقل المحن (لايحزنهم الفزع الاکبر و تتلقاهم الملائکة هذا يومکم الذی کنتم توعدون نحن اوليأئکم فی الحياة الدنيا و الآخرة و لکم فيها ما تشتهی انفسکم و لکم فيها ما تدعون نزلا من غفور رحيم[۶۶۷]» که قسمتی از اين گفتار را روزبهان بقلی نقل و ضبط نموده است[۶۶۸] و مشابه آن در رساله سپهسالار نقل شده است[۶۶۸].

ی - مرگ:

۳۴۱ - «للجنيد فی بعض وصاياه يقول يا اخی فاعمل ثم اعجل قبل ان يعجل الموت بک و بادر ثم بادر قبل ان يبادر اليک و قد وعظک الله تعالی فی الماضين من اخوانک و المنقولين من الدّنيا من اقرانک و اخوانک فذاک حظّک الباقی عليک و التابع لک و کلّ ماسوی ذلک فعليک لالک و هذه موعظتی لک وصيّتی ايّاک فاقبلها تحمد الامر بقبولها و تفوز باستعمالها»[۶۶۹].

۳۴۲ - حکايت زير را ميبدی در تفسير خود آورده: «پير طريقت جنيد قدس الله روحه يکی از دوستان وی که از دنيا رفته بود می‌شست آنکس انگشت مسبّحه جنيد را بگرفت جنيد گفت احيوة بعد الموت جواب داد که او ما علمت انا لانموت بل ننتقل من دارٍ الی دارٍ[۶۷۰]» و دنبالهٔ داستان را در موضعی ديگر چنين ضبط نموده: «جنيد گفت آری می‌دانم و چنين است امّا انگشت ما رها بايد کرد تا تو را شُويَم و سنّت شريعت به‌جای آرم»[۶۷۱].

۳۴۳ - از جنيد می‌آيد: «قال الجنيد ان الله تعالی يعامل عباده فی الآخر علی حسب ما عاملهم فی الاوّل»[۶۷۲] و عطّار ترجمه می‌نمايد: «و گفت به‌درستی که حق تعالی معامله که با بندگان در آخرت خواهد کرد بر اندازهٔ آن بود که بندگان در اوّل با او کرده باشند»[۶۷۳].

۳۴۴- میبدی در تفسیر خود نقل نموده‌است: «قال الجنید کلّ من کانت حیوته بربّه فانه ینقل من حیوة الطبع الی حیوة الاصل و هو الحیوة علی الحقیقة قال الله تعالی فلنحیینه حیوة طیبة[۶۷۴]» و عطّار ترجمه فرموده است: «و گفت حیوة هر که به‌نفس بود موت او به رفتن جان بود و حیوة هر که به خدای بود او نقل کند از حیوة طبع به‌حیوة اصل و حیوة به‌حقیقت اینست و هر چشمی که به‌عبرت حق تعالی مشغول نبود نابینا به، و هر زبان که به‌ذکر او مستغرق نیست گنگ به، و هر گوش که بحق شنیدن مترصّد نیست کرّ به، و هر تنی که به خدمت خدای در کار نیست یا نبود مرده به»[۶۷۵].

۳۴۵- در تاریخ بغداد آمده است: «فقال الجنید ارض القیامة کلّها نار فانظر این تکون رجلک»[۶۷۶].

۳۴۶- «لولدانه یروی انه یکون فی آخر الزمان زعیم القوم ارذلهم ما تکلمت علیکم»[۶۷۷] این قول را ابن‌الجوزی نیز نقل نموده[۶۷۸] و عطّار چنین ترجمه مضمون نموده: «چون مجلسی چند بگفت ترک کرد و در خانه متواری شد هر چند درخواست کردند اجابت نکرد گفت مرا خوش می‌آید خود را هلاک نتوانم کرد بعد از آن به‌مدّتی در منبر شد و سخن آغاز کرد. بی‌آنک گفتند بس سؤال کردند که درین چه خدمت بود گفت در حدیث یافتم کی رسول علیه السلام فرموده است که در آخر الزمان زعیم قوم آنکس بود که بترّین ایشان بود و ایشان را وعظ گوید و من خود را بدترین خلق می‌دانم برای سخن پیغامبر علیه السلام می‌گویم تا سخن او را خلاف نکرده باشم[۶۷۹]» و البته مأخذ همگی حلیة الاولیأ است[۶۸۰].

۳۴۷- در قوت القلوب آمده: «و قد کان الجنید رحمه الله یقول ان بدت عین من الکرم الحقت المسئین بالمحسنین و علی ذلک جاء فی الخبر لیغفرن الله تعالی یوم القیامة مغفرة ما خطرت قطّ علی قلب احد حتی ان ابلیس یتطاول رجا و ان تصیبه[۶۸۱]» همین قول را به نوعی دیگر در حلیة الاولیأ توان یافت: «قال الجنید ان بدت عین من الکرم الحقت المسیئ بالمحسن قال ابوالعباس بن عطّار متی تبدو؟ فقال له الجنید هی بادیة قال الله سبقت رحمتی غضبی»[۶۸۲].

۳۴۸- «الفنا استعجام الکلّ عن اوصافک و اشتغال الکل منک بکلیة»[۶۸۳] و در رابطه با همین مفهوم است: «چون بنده رها شد از اوصاف خویش بقا را به‌تمامی می‌یافت»[۶۸۴].

۳۴۹ – «سؤال کردند از فنا و بقا (جنید) گفت بقا حق راست و فنا مادون او را»[۶۸۵].

ک - متفرقات اقوال:

۳۵۰ – در آداب المریدین نقل است؟ حکایت کنند از جنید رحمة‌الله که او را گفتند که مسایلی از تو سؤال کند و تو جوابی او را بگویی پس دیگر همان سؤال کند و تو جوابی دیگر بگویی گفت جواب بر قدر سایل باشد»[۶۸۶] که باخزری نیز همین را نقل نموده است[۶۸۷].

۳۵۱ – در مرصاد العباد نقل است: «جنید را قدس الله روحه العزیز پرسیدند که مرید را از کلمات مشایخ و حکایات ایشان چه فایده؟ گفت تقویت دل و ثبات بر قدم مجاهده و تجدید عهد طلب گفتند این را مؤکّدی از قرآن داری گفت بلی: و کلا نقص علیک من انباء الرسل ما نثبّت بـه فـؤادک»[۶۸۸] در رسالهٔ قشیریه[۶۸۹] و آداب مریدین و اوراد الاحباب[۶۹۱] و جواهر الاسرار[۶۹۲] و روزبهان‌نامه[۶۹۳] و طبقات الشافعیة،[۶۹۴] تفسیر کشف الاسرار[۶۹۵]، بهارستان جامی[۶۹۶] و طرایق الحقایق[۶۹۷] یاد شده که اکثر از کتاب[۶۹۸] اللّمع اخذ نموده‌اند و عطّار در مقدمهٔ کتاب عظیم خود، تذکرة الاولیأ[۶۹۹] ذکر و متأخّرین نیز از آن عبرت یافته‌اند[۷۰۰].

۳۵۲ – در آداب المریدین نقل است: «و جنید رحمة الله گفت اگر به نشان‌ها بودی هر یکی از آدمیانْ دعوی سلوک طریقت کردی»[۷۰۱] و با خزری در کتاب[۷۰۲] خـود آورده و متن عربی نزدیک به آن این است که: «استاد طریقت شیخ ابـوالقـاسم جـنید بغدادی قدّس الله سرّه گفته است لو لا المقامات لادعی کلّ الناس سلوک الطریقة[۷۰۳]».

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۲۳۴ - **مناهج الطالبین و مسالک الصادقین** - نجم‌الدین اصفهانی - باهتمام نجیب مایل هروی - ۱۳۶۴ - مولی.
۲ - **کشف المحجوب** هجویری ص ۴۶۴ و **تاریخ تصوّف در اسلام** ص ۴۱۸ دکتر قاسم غنی.
۳ - در **کشف المحجوب** هجویری ص ۴۶۴.
۴ - **تذکرة الاولیاء** ج ۱ ص ۱۶۹.
۵ - **احادیث مثنوی** - فروزانفر ص ۶۷.
۶ - ص ۳۲۹ حاشیه **مکاتیب سنایی** ۶َ) - ص ۴۵۴ تعلیقات حدیقه‌سنایی - مدرس رضوی - انتشارات علمی
۷ - ص ۳۸۳ - **کتاب الانسان الکامل** - عزیزالدین نسفی - ماریژان موله چ ۱۳۶۲ - طهوری -
۸ - ص ۳۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۹ - ص ۳۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۰ - ص ۲۵۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۱ - ص ۲۵۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۲ - ص ۶۹۷ **کشف الاسرار و عدة‌الابرار** ج ۱
۱۳ - ص ۸ - ۶۹۷ **کشف الاسرار و عدة‌الابرار.**
۱۴ - ص ۴۵ **مفاتیح الغیب** - مُلاصدرا - باهتمام محمّدخواجوی - ۱۳۶۳ - مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
۱۵ - ص ۳۲۰ - **مبدء و معاد** - مُلاصدرا - ترجمه احمد اردکانی - بکوشش عبدالله نورانی - ۱۳۶۲ - مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶ - ص ۷۶۰ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۱. ۱۷َ - ص ۵۰۳ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۷ - ص ۲۶۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۴. ۱۸َ - ص ۱۷۷۷ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۱۸ - ص ۳۰۵ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۲. ۱۸A - ص ۱۳ تذکرة الاولیأ ج ۲.
۱۹ - ص ۲۰۴ **کشکول شیخ بهائی** ج ۱ - قسمت اوّل ترجمهٔ محمّدباقر ساعدی خراسانی - انتشارات اسلامیه.
۲۰ - ص ۱۵۹ - مجموعه **آثار شیخ محمود شبستری** - انتشارات طهوری - ۱۳۶۶.
۲۱ - ص ۸۴ آداب المریدین ابونجیب سهروردی ترجمهٔ عمربن محمّدبن احمد شرکان - به اهتمام نجیب مایل هروی - ۱۳۶۳ - مولی.
۲۲ - ص ۳۳۱ **تفسیر سورهٔ جمعه** - ملاصدرا - به اهتمام محمّد خواجوی - انتشار مولی - ۱۳۶۳.
۲۳ - ص ۱۳ **تذکرة الاولیاء** ج ۲ - به اهتمام نیکلسون - افست دنیای کتاب - چاپ ۲.
۲۴ - ص ۱۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲. (۲۴) - همان.
۲۵ - ص ۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.

۲۶ – ص ۲۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۷ – ص ۲۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۸ – ص ۲۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۹ – ص ۶۷ **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص** – عبدالرحمن جامی – بهمت ویلیام چیتیک – ۱۳۵۶ – انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۳۰ – ص **نصوص الخصوص** – فی ترجمة الفصوص – بابارکنا – به اهتمام رجبعلی مظلوم – ۱۳۵۹.
۳۱ – ص ۸۹ **شرح فصوص‌الحکم** – حسین خوارزمی – به اهتمام نجیب بابل هروی – ۱۳۶۴ – مولی –
۳۲ – ص ۲۸۵ **طرایق الحقائق** ج ۲ – نایب الصدر – بهمت – محمّدجعفر محجوب – سنایی.
۳۳ – ص ۴۳۷ **کشف الاسرار** ج ۳.
۳۴ – ص ۴۳۷ **کشف الاسرار** ج ۳.
۳۵ – ص ۵۵۷ **طبقات الصّوفیه** – خواجه عبدالله انصاری – بهمت عبدالحیّ قندهاری و حسین آهی – ۱۳۶۲ – فروغی –
۳۶ – ص ۱۲۴ **کتاب اللّمع فی التصوف** – ابونصر سراج – بهمت نیکلسون – لیدن.
۳۷ – ص ۳۶۵ – **کشف المحجوب** هجویری.
۳۸ – ص ۵۱۶ ترجمه **رساله قشیریه** – بهمت فروزانفر – انتشارات علمی و فرهنگی – ۱۳۶۱.
۳۹ – ص ۲۵۶ **اسرار التوحید** فی مقامات الشیخ ابوسعید ابی‌الخیر ذبیح الله صفا – چاپ ۵ – ۱۳۶۱ – امیرکبیر.
۴۰ – ص ۸۱ – **سیری در اندیشه و شناخت** – ضیاء الدین سجادی – ۱۳۶۶ – پاژنگ.
۴۱ – ص ۵۴۶ **طبقات الصوفیه** – خواجه عبدالله انصاری.
۴۲ – ص ۲۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۴۳ – ص ۸۳ **سیری در اندیشه و شناخت** – ضیاالدین سجادی.
۴۴ – ص ۸۳ **سیری در اندیشه و شناخت** – ضیاالدین سجادی.
۴۵ – ص ۹۹ **سیری در اندیشه و شناخت** – ضیاالدین سجادی.
۴۶ – همان.
۴۷ – ص ۳۶۰ **کشف المحجوب** – هجویری.
۴۸ – ص ۲۶۴ **شرح‌التعرف لمذهب اهل التصوف** – ج ۱ – مستملی بخاری – بهمت محمّد روشن – ۱۳۶۳ – اساطیر
۴۹ – ص ۱۳ – ترجمهٔ **رساله قشیریه** – فروزانفر.
۵۰ – ص ۱۴ – ترجمهٔ **رساله قشیریه**.
۵۱ – ص ۵۱۷ – ترجمهٔ **رساله قشیریه**. ۵۱َ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲....
۵۲ – ص ۲۵۶ اسرار التوحید مقامات الشیخ ابی سعید ابی‌الخیر.
۵۳ – ص ۱۷۰ **طبقات الصوفیه** – خواجه عبدالله انصاری.
۵۴ – ص ۱۷۲ **طبقات الصوفیه** – خواجه عبدالله انصاری.
۵۵ – ص ۴۳۵ **تاریخ فلسفه در اسلام** ج ۱ – م. م شریف.
۵۶ – ص ۲۵۷ **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ** ابی السعید ابی الخیر.
۵۷ – ص ۱۵۷ **نفحة الروح و تحفة الفتوح** – مؤید الدین جندی – بهمت نجیب مایل هروی – ۱۳۶۲ – مولی.

۵۸ – ص ۵۰۰ **طرایق الحقائق** ج ۱ – معصوم علیشاه.
۵۹ – ص ۱۵۱ **نقد النصوص** – جامی – و نیز. ص ۱۲۲ **اشعة اللمعات** – سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر – بهمت – حامد زمانی – انتشارات گنجینه.
۶۰ – ص ۸۵ – **رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله** ج ۲ – بهمت جوادنوربخش – چاپ دوّم – انتشار خانقاه نعمت الهی – ۱۳۵ و ص ۱۹۱ **رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله** ج ۲ – بهمت جوادنوربخش – چاپ دوّم – انتشار خانقاه نعمت الهی – ۱۳۵ و ص ۲۵۳ **رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله** ج ۳ – ۱۳۵۶.
۶۱ – ص ۲۷۲ – **شرح فصوص الحکم** – خواجه محمّد پارسا – بهمت جلیل مسگرنژاد – ۱۳۶۶ – مرکز نشر دانشگاهی.
۶۲ – ص ۴۲۵ **شرح فصوص الحکم** – کمال الدین حسین خوارزمی.
۶۳ – ص ۱۲۰ **فصوص الحکم** – محیی الدین ابن عربی – بهمت ابوالعلا عفیفی – ۱۳۶۶ – افست در ایران – انتشارات الزهراء.
۶۴ – ص ۲۹ **کتاب اللّمع فی التصوف** – ابونصرسراج – نیکلسون.
۶۵ – ص ۶۷ **نقد النصوص** جامی.
۶۶ – ص ۲۱ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**.
۶۷ – ص ۳۲ **تذکرة الاولیاء** ج ۲ – عطّار...
۶۸ – ص ۲۶۱ **اسرار التوحید** فی مقامات الشیخ ابی السعید ابی الخیر.
۶۹ – ص ۲۵ **کتاب اللّمع فی التصوف...**
۷۰ – ص ۱۵ ترجمه **رساله قشیریه** – بهمت فروزانفر – و نیز ص ۵۱۴ ترجمه **رساله قشیریه**.
۷۱´ – ص ۳۰ – ۲۹ **اللّمع فی التصوف**.
۷۱ – ص ۱۹۶ کتاب **مشــــرب الارواح** (هزار و یک مقام) – روزبهان البقلی الشیرازی – استانبول – بهمت تضیف محرم خواجه – ۱۹۷۳.
۷۲ – ص ۵۱۴ ترجمه **رسالهٔ قشیریه**.
۷۳ – ص ۲۱ ترجمه **رسالهٔ قشیریه**.
۷۴ – ص ۲۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲. ص ۳۳ **تصوّف و ادبیات تصوّف** – **برتلس** – ترجمه ایزدی – ۱۳۵۶ – امیرکبیر.
۷۵ – ص ۱۳۷ **جــواهــر الاســرار و زواهــر الانــوار** ج ۱ – کمال الدین حسین خوارزمی – بهمت محمّدجواد شریعت – انتشارات مشعل.
۷۶ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۷۷ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۷۸ – ص ۶۳ اوراد الاحباب و فصوص الآداب ج ۲ – باخزری.
۷۹ – ص ۱۶ – **ترجمه رساله قشیریه** – فروزانفر.
۸۰ – ص ۱۸ – **ترجمه رساله قشیریه** – فروزانفر.
۸۰´ – ص ۳۳ تذکرة الاولیأ ج ۲.
۸۱ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۸۲ – ص ۱۶۹ **طبقات الصوفیه** – خواجه عبدالله انصاری. ۸۲´ – ص ۵ عوارف المعارف – سهروردی.

۸۳ – ص ۱۰۲ **اشعة اللمعات** – بهمت حامد ربانی.
۸۴ – ص ۱۹ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۸۵ – ص ۳۶۳ **کشف المحجوب** – هجویری.
۸۶ – ص ۵۱۵ – ترجمهٔ **رساله قشیریه** – ابوالقاسم قشیری –
۸۶A – ص ۲۵۷ – ۲۵۶ – **حلیةالاولیأ** ج ۱۰.
۸۷ – **ص ۷۶۶ – ۷۴۵** – شرح التعرف لمذهب التصوف – **ج ۲.**
۸۸ – ص ۲۸ **تذکرةالاولیاء** ج ۲. و ص ۱۳۴ **سیری در اندیشه و شناخت.**
۸۹ – ص ۱۶۵۳ **شرح التعرف** ج ۴.
۹۰ – ص ۲۸ **تذکرة الاولیاءِ** ج ۲.
۹۱ – ص ۲۲۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۹۲ – ص ۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۹۳ – ص ۴۳۷ (تاریخ تصوّف در اسلام) – **تاریخ عصر حافظ** ج ۲ – دکتر غنی – ۱۳۵۶ – زوّار.
۹۴ – ص ۱۶۴۹ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۹۵ – ص ۱۹۴ **امثال قرآن** – علی اصغر حکمت – چاپ دوّم – ۱۳۶۱ – انتشارات بنیاد قرآن.
۹۶ – ص ۸۱ – ۸۲ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** – و ص ۱۶۵ **سیری در اندیشه و شناخت**
۹۷ – ص ۳۲۹ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ۲.
۹۸ – ص ۳۸ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ۱.
۹۹ – ص ۷۹۳ شرح التعرف لمذهب اهل‌التصوف.
۱۰۰ – ص ۲۸ تذکرة الاولیأ ج ۲.
۱۰۱ – ص ۲۸ تذکرة الاولیأ ج ۲.
۱۰۲ – ص ۲۸ تذکرة الاولیأ ج ۲.
۱۰۳ – ص ۳۳۲ **تمهیدات** – عین القضاة همدانی – بهمت عفیف عسیران – چاپ ۲ – منوچهری.
۱۰۴ – ص ۸۱۲ **شرح فصوص الحکم** – تاج‌الدین خوارزمی.
۱۰۵ – ص ۵۳ **شرح فصوص الحکم** – خواجه محمّد پارسا.
۱۰۶ – ص ۵۳۵ **شرح فصوص الحکم** – خواجه محمّد پارسا.
۱۰۷ – ص ۴۹۲ **شرح فصوص الحکم** – محمود قیصری – ۱۳۶۳ – انتشارات بیدار – اُفست.
۱۰۸ – ص ۳۳ مقدمهٔ **فصوص الحکم** – ابن العربی – به اهتمام ابوالعلا عفیفی ....
۱۰۹ – ص ۱۶۸۶ **شرح التعرف لمذهب اهل التصوف.**
۱۱۰ – ص ۲۳۹ **رساله‌های شاه‌نعمت الله ولی** ج ۱.
۱۱۰A – ص ۲۵۹ – ۲۵۷ – **حلیةالاولیأ** ج ۱۰ – حافظ ابونعیم.
۱۱۱ – همان.
۱۱۲ – ص ۲۶۶ **روزبهان نامه** – به اهتمام محمّدتقی دانش پژوه – انجمن آثار ملی ایران – ۱۳۴۷.
۱۱۳ – ص ۳۵۹ **کتاب اللّمع فی التصوف...**
۱۱۴ – ص ۲۴۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۱۵ – ص ۲۳ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۱۶ – ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری ج ۲** – سُبکی – بهمت عبدالفتاح محمّد الحلو – محمود محمّد الطباحی – طبع اولی – ۱۹۶۴.
۱۱۷ – ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری ج ۲.**

۱۱۸ – ص ۲۳۷ **صفة الصفوة** ج ۲ – ابن الجوزی – طبع دوّم – ۱۹۶۹ – حیدرآباد دکن.
۱۱۸َ – ص ۲۶۹ حلیةالاولیأ ج ۱۰.
۱۱۹ – ص ۲۵۸ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰ ـ حافظ ابونعیم اصفهانی – بیروت ۱۹۶۷ و ص ۱۷۸ **دائرة المعارف** – فرید وجدی – مصر. و ص ۲۶۳ طبقات الشافعیة ج ۲ – سُبکی
۱۲۰ – ص ۲۳۶ **صفةالصفوة** ج ۲ + ص ۲۶۳ **طبقات‌الشافعیة** ج ۲.
۱۲۱ – ص ۲۳ – تذکرة الاولیأ ج ۲.
۱۲۲ – ص ۳۲۹ مقالات شمس تبریزی – باهتمام احمد خوشنویس ـ طهران.
۱۲۳ – ص ۵۳ **عوارف المعارف** – سهروردی (به زبان عربی).
۱۲۴ – ص ۴۷۰ رساله قشیریه – ترجمه.
۱۲۵ – ص ۱۶ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۱۲۶ – ص ۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۲۷ – ص ۱۰۰ **طرایق الحقائق** ج ۱.
۱۲۸ – ص ۲۵ **اللّمع فی التصوف** –
۱۲۹ – ص ۲۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۳۰ – ص ۲۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۳۱ – ص ۱۱۹۵ **شرح التعرف لمذهب اهل التصوف.**
۱۳۲ – ص ۲۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۱۳۳ – ص ۱۶۸ **طبقات الصوفیه** – انصاری.
۱۳۴ – ص ۳۲ **تذکرة الاولیاء** ج ۲،
۱۳۵ – ص ۶ – ۵ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۳۶ – ص ۴۶۹ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۳۷ – ص ۲۷ **تذکرةالاولیاء** ج ۲ و ص ۸۱ **سیر عرفان در اسلام** – زین الدین کیائی‌نژاد – اشراقی – ۱۳۶۶.
۱۳۸ – ص ۱۰۰ **طرایق الحقائق** ج ۱.
۱۳۹ – ص ۳۲ تذکرة الاولیاء ج ۲.
۱۴۰ – ص ۱۱۹۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۱۴۱ – ص ۴۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۴۲ – ص ۲۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
۱۴۳ – ص ۴۷ ترجمه **رسالهٔ قشیریه.**
۱۴۴ – ص ۳۲ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۴۵ – ص ۲۲ **حلیة الاولیاء** ج ۱.
۱۴۶ – ص ۲۷۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سبکی.
۱۴۷ – ص ۳ (حاشیه) **شناخت عرفان و عارفان ایرانی** علی اصغر جلبی – زوّار – چاپ دوّم.
۱۴۸ – ص ۵ **مصباح الهدایة.**
۱۴۹ – ص ۲۴ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲ – قاسم غنی.
۱۵۰ – ص ۲۷۰ **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ** ابی‌السعید ابی‌الخیر.
۱۵۱ – ص ۱۰۰ **طرایق الحقائق** ج ۱.
۱۵۲ – ص ۲۴۲ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**

۱۵۳ - ص ۴۷۱ **ترجمه رساله قشیریه.**
۱۵۴ - ص ۱۰۵ **طرایق الحقائق** ج ۱.
۱۵۵ - ص ۲۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۵۶ - ص ۴۷۱ **ترجمه رساله قشیریه.**
۱۵۷ - ص ۴۷۱ **تذکرة رساله قشیریه.**
۱۵۸ - ص ۲۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۵۹ - ص ۲۷ همان.
۱۶۰ - ص ۲۴ **عوارف المعارف** - (ترجمه)
۱۶۱ - ص ۴۷۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۶۲ - ص ۴۵ **کشف المحجوب هجویری.**
۱۶۳ - ص ۴۱۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۴.
۱۶۴ - ص ۴ **مشرب الارواح (هزار و یک مقام)** - روزبهان بقلی - بهمت نظیف محرم خواجه.
۱۶۵ - ص ۳۵۶ - ۳۵۵ **العروة لاهل الخلوة و الجلوة** - علاء الدوله سمنانی - به اهتمام مایل هروی - ۱۳۶۲ - مولی.
۱۶۶ - ص ۲۴۶ **تاریخ بغداد** - ج ۷ - حافظ ابی‌بکر خطیب بغدادی - دارالکتب العربی - بیروت.
۱۶۷ - ص ۲۶۶ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۱۶۸ - ص ۲۳۵ **منهاج الطالبین و مسالک الصادقین...**
۱۶۹ - ص ۳۴۷ **رسایل شاه نعمت الله ولی** ج ۲ و ص ۱۴۶ همان کتاب ج ۲.
۱۷۰ - ص ۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
۱۷۱ - ص ۱۷۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ - سُبکی.
۱۷۲ - ص ۲۶۵ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ - سُبکی.
۱۷۳ - ص ۱۱۱ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۷۴ - ص ۳۴ - **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۱۷۵ - ص ۲۶۰ - ۲۵۹ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۱۷۶ - ص ۲۵۹ کتاب اللّمع و التصوف - سرّاج.
۱۷۷ - ص ۴۲ کتاب اللّمع و التصوف - سرّاج.
۱۷۸ - ص ۵۳ **اوراد الاحباب** ج ۲ - باخزری.
۱۷۹ - ص ۱۲۵ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** - محمود کاشانی.
۱۸۰ - ص ۷۶ **آداب المریدین** (ترجمه) - بهمت نجیب مایل هروی - و ص ۳۳۲ تعلیقات **آداب المریدین.**
۱۸۱ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۱۸۲ - ص ۱۴۰ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۸۳ - ص ۳۱۴ **تمهیدات** - عین القضاة - همدانی.
۱۸۴ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیا** ج ۲.
۱۸۴ - **شرح شطحیات** روزبهان.
۱۸۵ - ص ۲۱۵ **مشـــارق الدراری** - شرح تائیه ابن فارض - سعید الدین سعید فرغانی - باهتمام سیدجلال الدین آشتیانی - ۱۳۵۷ - دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۸۶ - ص ۹۴ **آداب المریدین** ترجمه.
۱۸۷ - ص ۱۰۱ **اوراد الاحباب** ج ۲ باخزری.

۱۸۸ – ص ۲۶ **تذکرة الاولیاء ج۲.**
۱۸۹ – ص ۲۲۶ **کشف المحجوب** هجویری و ص ۲۱۴ **تاریخ تصوّف در اسلام** قاسم غنی ج۲.
۱۹۰ – ص ۴۱۷ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۱۹۱ – ص ۹۴ **رسایل شاه نعمة الله ولی** ج۲.
۱۹۲ – ص ۱۳۸۷ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۴.
۱۹۳ – ص ۱۳۹۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۴.
۱۹۴ – ص ۸۷ **طبقات الصوفیه.**
۱۹۵ – ص ۲۹ تذکرة الاولیاء.
۱۹۶ – ص ۳۲۹ و ص ۳۴۲ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج۲ قاسم غنی.
۱۹۷ – ص ۵۶۳ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۱۹۸ – ص ۲۹ – **تذکرة الاولیاء** ج۲.
۱۹۹ – ص ۳۴۲ – ۳۲۹ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج۲ قاسم غنی.
۲۰۰ – ص ۱۱۹ **قوت القلوب** ج۲ – ابو طالب مکی – طبع مصر –
۲۰۱ – ص ۲۷۷ **طبقات الشافعیة الکبری** ج۲ – سبکی.
۲۰۲ – ص ۱۶۲ **قوت القلوب** ج۲.
۲۰۳ – ص ۵۹ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۲۰۴ – ص ۴۰۶ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۲۰۵ – ص ۷۱ **رشف النصایح الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیه** –.
۲۰۶ – ص ۳۳ **تذکرة الاولیاء** ج۲.
۲۰۷ – ص ۲۱۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۲۰۸ – ص۴۸۴ ترجمه **رسالهٔ قشیریه** و ص ۵۶۲ همان مأخذ.
۲۰۹ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج۲.
۲۱۰ – ص ۱۳۵ **مشرب الارواح** – روزبهان بقلی شیرازی.
۲۱۱ – ص ۵۷۰ – ۵۶۹ ترجمه رسالهٔ قشیریه.
۲۱۲ – ص ۱۹ **تذکرة الاولیاء** ج۲.
۲۱۳ – ص ۵۶۵ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۲۱۴ – ص ۱۷۴ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۲۱۵ – ص ۱۲۶ **قوت القلوب** ج۲.
۲۱۶ – ص ۱۵۳ **قوت القلوب** ج۲.
۲۱۷ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج۲.
۲۱۸ – ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج۲.
۲۱۹ – ص ۶۵۱ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج۲.
۲۲۰ – ص ۱۷۰ ترجمه **عوارف المعارف.**
۲۲۱ – ص ۲۶۵ **حلیة الاولیاء** ج۱۰.
۲۲۲ – ص ۲۸۱ **حلیة الاولیاء** ج۱۰.
۲۲۳ – ص ۲۱۶ **جواهر الاسرار** ج۱ – کمال الدین حسین خوارزمی – بهمت محمّد جواد شریعت – انتشارات مشعل.
۲۲۴ – ص ۳۹۶ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**

۲۲۵ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۲۶ - ص ۲۲۳ **رسایل شاه نعمة الله** ج ۱.
۲۲۷ - ص ۴۱ **طرایق الحقایق** ج ۳.
۲۲۸ - ص ۲۶۷ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰.
۲۲۹ - ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
۲۳۰ - ص ۱۶۲ **الرسالة العلیة فی احادیث** النبویة - بیهقی سبزواری - بهمت جلال الدین ارموی - انتشارات علمی و فرهنگ ۱۳۶۲.
۲۳۱ - ص ۲۵۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۳۲ - ص ۳۹۹ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۲۳۳ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیه الکبری** - ج ۲ - سُبکی.
۲۳۴ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۳۵ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۳۶ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۳۷ - ص ۲۶۷ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۲۳۸ - ص ۲۶۵ - ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۲۳۹ - ص ۲۷۹ **رسالهٔ قشیریه.**
۲۴۰ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۴۱ - ص ۱۲۳۵ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۲۴۱ - تذکرة الاولیاء ج ۲.
۲۴۲ - ص ۴۹ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۲۴۳ - ص ۲۷۰ **طبقات الشافعیه الکبری** ج ۲.
۲۴۴ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۴۵ - ص ۱۳ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۴۶ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۴۷ - ص ۱۸۱ کتاب **اللّمع و التصوف.**
۲۴۸ - ص ۲۶۶ **طبقات الشافعیه الکبری** ج ۲ - سُبکی.
۲۴۹ - ص ۲۳۵ **صفة الصفوة** ج ۲ - ابن الجوزی.
۲۵۰ - ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد** ج ۷ - خطیب بغدادی - دارالکتاب العربی - بیروت لبنان.
۲۵۱ - ص ۲۶۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۵۲ - ص ۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۵۲ - ص ۱۶۸ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۲۵۳ - ص ۲۶۸ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰ - ابونعیم اصفهانی.
۲۵۴ - ص ۲۴۴ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۲۵۵ - ص ۴۶۰ **کشف الاسرار و عدةالابرار** ج ۱ - میبدی.
۲۵۶ - ص ۲۶۶ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۵۷ - ص ۸۶ **روزبهان نامه.**
۲۵۸ - ص ۲۶۶ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۲۵۹ - ص ۲۶۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۶۰ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۶۱ - ص ۲۶۳ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**

۲۶۲ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۶۳ - ص ۲۶۸ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰.
۲۶۴ - ص ۳۸۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** - محمود کاشانی.
۲۶۵ - ص ۴۰۳ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** - .
۲۶۶ - ص ۳۹۲ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة** - .
۲۶۷ - ۲۷۳ **کشف المحجوب** هجویری.
۲۶۸ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۲۶۹ - ص ۱۹۲ ترجمه **رسالهٔ قشیریه**.
۲۷۰ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۷۱ - ص ۱۹۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه**.
۲۷۲ - ص ۲۹۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریه**.
۲۷۳ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۷۴ - ص ۹۷ - ۹۶ **ترجمه رسالهٔ قشیریه**.
۲۷۵ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۷۶ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۷۷ - ص ۲۶۶ **طبقات الشافعیة الکبری سُبکی** ج ۲.
۲۷۸ - ص ۲۶۵ **طبقات الشافعیة الکبری - سُبکی** ج ۲.
۲۷۹ - ص ۴۰۰ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه**.
۲۸۰ - ص ۲۹۹ ترجمه رساله قشیریه.
۲۸۱ - ص ۱۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۸۲ - ص ۵۳ **کتاب اللّمع فی التصوف**.
۲۸۳ - ص ۳۰۰ **ترجمه رسالهٔ قشیریه**.
۲۸۴ - ص ۲۶۵ **شرح گلشن راز** (مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز) محمّد لاهیجی - بهمت کیوان سمیعی - انتشارات محمودی.
۲۸۵ - ص ۴۰۰ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة**.
۲۸۶ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیا** ج ۲.
۲۸۷ - ص ۲۸۰ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۲۸۸ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۲۸۹ - ص ۲۷۱ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰.
۲۹۰ - ص ۱۷۴ **آداب المریدین**.
۲۹۱ - ص ۲۷۰ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۲۹۲ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۲۹۳ - ص ۱۷۴ **کتاب اللّمع فی التصوف**.
۲۹۴ - ص ۲۲۱ **کتاب اللّمع فی التصوف**.
۲۹۵ - ص ۱۲۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۵.
۲۹۶ - ص ۱۳۱ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۵.
۲۹۷ - ص ۳۶۳ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۸
۲۹۸ - ص ۱۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.

۲۹۹ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۰۰ - ص ۲۶۷ **حلیة الاولیاء** ج ۱۰.
۳۰۱ - ص ۲۲۱ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۰۲ - ص ۲۲۰ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۰۳ - ص ۱۰۸ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۰۴ - ص ۵۲۳ **احیاء علوم الدین** ج ۲. (ترجمه) - غزالی.
۳۰۵ - ص ۴۸ **اللّمع فی التصوف.**
۳۰۶ - ص ۴۵۴ **ترجمه رساله قشیریه.**
۳۰۷ - ص ۴۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۰۸ - ص ۳۷۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۰۹ - ص ۱۸۴ **ترجمه عوارف المعارف.**
۳۱۰ - ص ۱۲۲۰ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۳۱۱ - ص ۲۴۸ - ۲۴۷ **قوت القلوب** ج ۱.
۳۱۲ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سُبکی.
۳۱۳ - ص ۱۷۸ **ترجمهٔ رساله قشیریّه.**
۳۱۴ - ص ص ۱۷۷ همان.
۳۱۵ - ص ۳۰ **روزبهان‌نامه.**
۳۱۶ - ص ۱۷۸ ترجمهٔ رساله قشیریه.
۳۱۷ - ص ۳۰۰ **آثار درویش محمّد طبسی.**
۳۱۸ - ص ۲۰۷ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۱۹ - ص ۱۶۰ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۲۰ - ص ۱۵۷ **ترجمه رساله قشیریّه.**
۳۲۱ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۲۲ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۲۳ - ص ۲۶۷ **طبقات الشافعیه الکبری** ج ۲ سُبکی.
۳۲۴ - ص ۲۶۲ **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر.**
۳۲۵ - ص ۱۱۸ کتاب اللّمع فی التصوف.
۳۲۶ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** سبکی ج ۲.
۳۲۷ - ص ۲۳۷ **صفة الصفوة** ابن الجوزی ج ۲. ۳۲۷َ - ص ۲۷۰ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰ - ابونعیم اصفهانی.
۳۲۸ - ص ۲۴۶ **تاریخ بغداد** ج ۷ - خطیب بغدادی.
۳۲۹ - ص ۲۶۷ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سُبکی.
۳۳۰ - ص ۲۰ **آداب المریدین** - سهروردی.
۳۳۱ - ص ۲۸۸ **اوراد** الاحباب ج ۲ - باخزری.
۳۳۲ - ص ۳۴۳ ترجمه رساله قشیریه.
۳۳۳ - ص ۱۹ **تذکرةالاولیا** ج ۲.
۳۳۴ - ص ۱۹۰ **مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی** - فروزانفر - چاپ ۳ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.

۳۳۵ - ص ۱۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲. ۳۳۵َ - ص ۲۴۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۳۳۶ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۳۷ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۳۸ - ص ۲۲۹ - ۲۲۸ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۳۹ - ص ۲۹۹ **روضات الجنان و جنات الجـنان** - حافظ حسین کربلائی تبریزی - بهمت سلطان القرائی - بنگاه ترجمه نشر کتاب - ۱۳۴۴.
۳۴۰ - ص ۱۳۳ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۴۱ - ص ۲۹ **تذکرة الاولیا** ج ۲.
۳۴۲ - ص ۸۳ **مشرب الارواح** (معروف به هزار و یک مقام) - روزبهان
۳۴۳ - ص ۳۰۱ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۴۴ - ص ۳۰۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۴۵ - ص ۱۵ **تذکرة الاولیاء ج ۲.**
۳۴۶ - ص ۹۱ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۷.
۳۴۷ - ص ۲۶۳ **کشف المحجوب** هجویری.
۳۴۸ - ص ۱۳۷ **مشرب الارواح** - روزبهان بقلی.
۳۴۹ - ص ۷ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۵۰ - ص ۱۲۹ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۵۱ - ص ۱۹۲ **عوارف المعارف** (ترجمه).
۳۵۲ - ص ۳۰ - ۲۹ تذکرة الاولیأ ج ۲.
۳۵۳ - ص ۵۷ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۵۴ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیاء ج ۲.**
۳۵۵ - ص ۴۱۸ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۵۶ - ص ۲۶۷ **طبقات الشافعیة اللکبری** ج ۲ سُبکی.
۳۵۷ - ص ۴۲۲ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه.**
۳۵۸ - ص ۱۳۴۹ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۳۵۹ - ص ۳۳ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۶۰ - ص ۶۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۶۱ - ص ۲۹ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۶۲ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۳۶۳ - ص ۲۷۴ **ترجمه رساله قشیریه.**
۳۶۴ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۶۵ - ص ۷۰ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۶۶ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۳۶۷ - ص ۲۷۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۳۶۸ - ص ۱۱۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۶۹ - ص ۲۳۶ **صفة الصفوة** ج ۲.
۳۷۰ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۷۱ - ص ۲۷۰ **طبقات الشافعیه الکبری** ج ۲.

۳۷۲ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۳۷۳ - ص ۲۱۶ **طبقات الصوفیة** انصاری.
۳۷۴ - ص ۲۳ **مشرب الارواح** روزبهان بقلی.
۳۷۵ - ص ۱۷۹ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۷۶ - ص ۳۵ **تذکرة الاولیأ ج ۲.** ۳۷۶َ - ص ۲۶۵ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۳۷۷ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۳۷۸ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۳۷۹ - ص ۲۸۹ **قوت القلوب** ج ۱.
۳۸۰ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۸۱ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۸۲ - ص ۲۷۰ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۳۸۳ - ص ۴۳ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۸۴ - ص ۱۲۱۰ - ۱۲۰۹ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۳۸۵ - ص ۱۴۲ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۳۸۶ - ص ۳۷۱ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۸۷ - ص ۱۴۱ **ترجمه رساله قشیریه.** ۳۸۷َ - ص ۲۷۴ **حلیة الاولیأ ج ۱.**
۳۸۸ - ص ۱۴۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۳۸۹ - ص ۳۲ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۹۰ - ص ۲۲۲ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج ۲ - قاسم غنی.
۳۹۱ - ص ۷۳ **عوارف المعارف** (عربی) چاپ بیروت.
۳۹۲ - ص ۳۴۵ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۳۹۳ - ص ۲۴۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۹۴ - ص ۲۷۱ **طبقات الشافعیة** الکبری ج ۲.
۳۹۵ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۹۶ - ص ۳۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۹۷ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲. ۳۹۷َ - ص ۱۰۳۸ **شرح التعرف** ج ۳،
۳۹۸ - ص ۲۰۷ **منهاج العابدین** - ابوحامد غزالی - ترجمه سعدی سادی - بهمت احمد شریعتی - چاپ اوّل - ۱۳۶۵ - امیرکبیر.
۳۹۹ - ص ۴۰۷ - ۴۰۶ **کشکول شیخ بهائی** - ترجمه ...
۴۰۰ - ص ۲۶۵ - **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سُبکی.
۴۰۱ - ص ۳۲۵ **ترجمه رساله قشیریه.**
۴۰۲ - ص ۱۲۸۳ **شرح التعرف لمذهب التّصوف** ج ۳.
۴۰۳ - ص ۲۱۸ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۴۰۴ - ص ۲۷۹ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۴۰۵ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۴۰۶ - ص ۱۹۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۴۰۷ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲،
۴۰۸ - ص ۲۲۰ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**

۴۰۹ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۱۰ - ص ۱۱۰ **عوارف المعارف** ترجمه.
۴۱۱ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۱۲ - ص ۲۲۳ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۴۱۳ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۱۴ - ص ۳۰۷ ترجمه رسالهٔ قشیریه.
۴۱۵ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۱۶ - ص ۲۰۷ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**.
۴۱۷ - ص ۲۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۱۸ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۱۹ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۲۰ - ص ۱۱۰ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۴۲۱ - ص ۴۸۴ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۴۲۲ - ص ۵۶۲ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۴۲۳ - ص ۱۰۳ **آداب المریدین...**
۴۲۴ - ص ۴۱۴ ترجمه **احیاء علوم الدین** ج ۲ - باهتمام حسین خدیو جم - انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲۵ - ص ۱۵ - ۱۴ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۲۶ - ص ۲۰۹ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۴۲۷ - ص ۱۸۷ - ۱۸۶ **طبقات الصوفیه - انصاری.**
۴۲۸ - ص ۴۱۳ - ۴۱۲ **احیاء علوم الدین** ج ۲. ۴۲۸َ - ص ۲۳۸ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
۴۲۹ - ص ۲۸۵ **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز.**
۴۳۰ - ص ۱۹۳ **عوارف المعارف** (ترجمه).
۴۳۱ - ص ۳۲۳ **کشف المحجوب.**
۴۳۲ - ص ۱۹۳ **الحکمة الخالدة** - جاویدان خرد - ابوعلی مسکویه - به‌همّت عبدالرحمن بدوی - انتشارا دانشگاه - ۱۳۵۸.
۴۳۳ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیاء** ج ۲.
۴۳۴ - ص ۴۹۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۶.
۴۳۵ - ص ۱۹۶ **عوارف المعارف** (ترجمه).
۴۳۶ - ص ۲۷۸ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۴۳۷ - ص ۲۶۶ **طبقات الشافعیة الکبری** - سُبکی ج ۲.
۴۳۸ - ص ۲۲۵ **جواهر الاسرار و زواهر الانوار** ج ۱.
۴۳۹ - ص ۱۹۶ **رسایل شاه نعمت‌الله ولی** ج ۲.
۴۴۰ - ص ۱۹۸ **عوارف المعارف** ترجمه.
۴۴۱ - ص ۲۳۶ **صفة الصفوة** ج ۲.
۴۴۲ - ص ۲۶۴ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ سُبکی.
۴۴۳ - ص ۵۸۹ **صفة الصفوة** ج ۲ ابن‌الجوزی...
۴۴۴ - ص ۲۹۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**

۴۴۵ - ص ۳۰ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۴۴۶ - ص ۳۳ **تذکرة الاولیأ ج۲.** ۴۴۶َ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۴۷ - ص ۱۶۹ **الرسالة العلیة.**
۴۴۸ - ص ۱۸۰۰ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۴.
۴۴۹ - ص ۴۸۱ **کشف المحجوب** هجویری.
۴۵۰ - ص ۳۲۰ **ترجمه رساله قشیریه.**
۴۵۱ - ص ۱۲ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۵۲ - ص ۱۴۳ **مشرب الارواح** روزبهان بقلی.
۴۵۳ - ص ۲۶۵ **طبقات الشافعیة الکبری** ج۲ سُبکی.
۴۵۴ - ص ۳۴۰ **ترجمه رساله قشیریه.**
۴۵۵ - ص ۳۱ تذکرة الاولیأ **ج۲.**
۴۵۶ - ص ۳۰ تذکرة الاولیأ **ج۲.**
۴۵۷ - ص ۷۲۰ **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز.**
۴۵۸ - ص ۶ **تذکرة الاولیأ** ج۱.
۴۵۹ - ص ۱۶۹ طبقات الصوفیه انصاری.
۴۶۰ - ص ۳۰۰ **مشرب الارواح.**
۴۶۱ - ص ۶۰۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج۳.
۴۶۲ - ص ۵۴۳ **عوارف المعارف (عربی).**
۴۶۳ - ص ۱۹۴ **رسایل شاه نعمت الله ولی** ج۱.
۴۶۴ - ص ۸۱ **مجموعه آثار شیخ محمود شبستری** - به اهتمام دکتر صمد موحّد - طهوری - ۱۳۶۵.
۴۶۵ - ص ۱۳۳ **مجموعه آثار شیخ محمود شبستری**
۴۶۶ - ص ۴۹۱ **نفحات الانس** جامی.
۴۶۷ - ص ۱۲۱ - **تشیع و تصوّف.**
۴۶۸ - ص ۱۶۸ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۴۶۹ - ص ۱۸۸ **طبقات الصوفیة** انصاری.
۴۷۰ - ص ۳۵ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۷۱ - ص ۲۶۲ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج۲.
۴۷۲ - ص ۳۲۲ - ۳۲۱ **تاریخ تصوّف در اسلام** ج۲.
۴۷۳ - ص ۲۱۲ **تصوّف در اسلام** - کیانی‌نژاد...؟
۴۷۴ - ص ۲۳ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۴۷۵ - ص ۱۵۲ **مشرب الارواح.**
۴۷۶ - ص ۱۲۹ **ترجمه رساله قشیریه.**
۴۷۷ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۷۸ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۷۹ - ص ۲۷۰ **حلیة الاولیأ ج۱۰.**
۴۸۰ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۸۱ - ص ۲۳ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۴۸۲ - ص ۵ **کشف المحجوب** هجویری.

۴۸۳ - ص ۲۵ **تصوّف و ادبیات تصوّف** - برتلس - ترجمه سیروس ایزدی - امیرکبیر ۱۳۵۹.
۴۸۴ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۴۸۵ - ص ۲۳۷ **صفة الصفوة ابن‌الجوزی** ج ۲. ۴۸۵َ **- ص ۲۶۸ حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۴۸۶ - ص ۲۶۴ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۴۸۷ - ص ۲۳۷ **صفة الصفوة ابن الجوزی** ج ۲. ۴۸۷َ - ص ۲۶ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۴۸۸ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۴۸۹ - ص ۴ **تذکرة الاولیأ ج ۱.**
۴۹۰ - ص ۲۵۳ **تمهیدات** - عین القضاة همدانی.
۴۹۱ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۹۲ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۹۳ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۹۴ - ص ۲۶۸ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۴۹۵ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۴۹۶ - ص ۳۷۳ **کتاب اللّمع فی التصوف.** ۴۹۶َ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۴۹۷ - ص ۱۶۳۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۴۹۸ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۴۹۹ - ص ۶۷۵ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۵۰۰ - ص ۳۴ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۵۰۱ - ص ۱۳۱۱ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۱.
۵۰۲ - ص ۲۳۲ **جواهر الاسرار و زواهر الانوار** ج ۱.
۵۰۳ - ص ۱۲ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۵۰۴ - ص ۲۳ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۵۰۵ - ص ۲۷۱ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۵۰۶ - ص ۹۲ کتاب **اللّمع فی التصوف.**
۵۰۷ - ص ۲۹۴ کتاب **اللمع فی التصوف.**
۵۰۸ - ص ۹۹ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۵۰۹ - ص ۱۹۱ **اوراد الاحباب** ج ۲. باخزری.
۵۱۰ - ص ۳۹۸ **طبقات الصوفیه** انصاری. ۵۱۰َ - ص ۵۳۲ کشف المحجوب هجویری.
۵۱۱ - ص ۱۸۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۱۲ - ص ۲۷۳ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۱۳ - ص ۶۵۲ ترجمه **احیا علوم الدین** ج ۲.
۵۱۴ - ص ۱۹۱ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۵۱۵ - ص ۶۰۲ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۵۱۶ - ص ۱۸۸ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۵۱۷ - ص ۳۰۲ **روضات الجنان و جنات الجنان.**
۵۱۸ - ص ۱۹۰ - ۱۸۹ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۵۱۹ - ص ۶۰۰ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۵۲۰ - ص ۳۲ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**

۵۲۱ - ص ۳۹۲ **تاریخ تصوّف در اسلام ج۲ دکتر غنی** و ص ۳۱۴ **تصوّف در اسلام** - کیانی‌نژاد و ص ۲۴۰ **سلطان طریقت پورجوادی.**
۵۲۲ - ص ۵۳۳ **ترجمه رساله قشیریه.**
۵۲۳ - ص ۳۵۷ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۵۲۴ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۵۲۵ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۵۲۶ - ص ۲۶۵ **طبقات الشافعیة الکبری** ج۲.
۵۲۷ - ص ۱۰۳ **رسالهٔ قشیریه.**
۵۲۸ - ص ۲۶۴ **همبستگی میان تصوّف و تشیع** -
۵۲۹ - ص ۱۸۱۶ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۴.
۵۳۰ - ص ۵۸۶ **احیاء علوم الدین** ج۲.
۵۳۱ - ص ۹۲ **عوارف المعارف.**
۵۳۲ - ص ۶۰۱ ترجمه رسالهٔ قشیریه.
۵۳۳ - ص ۱۳۷ **تبصرة العوام...**
۵۳۴ - ص ۱۸۵ - ۱۴۱ **اوراد الاحباب** ج۲.
۵۳۵ - ص ۳۵۳ **آداب المریدین** ترجمه...
۵۳۶ - ص ۱۳۹ **آداب المریدین** ترجمه...
۵۳۷ - **ص ۱۴۱** اوراد الاحباب ج ۲.
۵۳۸ - ص ۱۲۳ **کاشف الاسرار** - نورالدین عبدالرحمن اسفراینی - به اهتمام هرمان لندلت - تهران - ۱۳۵۸.
۵۳۹ - ص ۱۳۶ **اوراد الاحباب** ج۲.
۵۴۰ - ص ۱۳۶ **آداب المریدین.**
۵۴۱ - ص ۴۷۴ **مفاتیح الغیب.**
۵۴۲ - ص ۲۶ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۵۴۳ - ص ۱۸ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۵۴۴ - ص ۸۳۵ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج۲.
۵۴۵ - ص ۱۹۴ **جواهر الاسرار و** زواهر الانوار ج۱.
۵۴۶ - ص ۵۲۹ **مفاتیح الغیب.**
۵۴۷ - ص ۸۵ مصباح الهدایة.
۵۴۸ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۵۴۹ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۵۵۰ - ص ۲۴ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۵۵۱ - ص ۲۷۵ - ۲۷۴ حلیة الاولیأ ج۱۰.
۵۵۲ - ص ۲۵۸ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة.**
۵۵۳ - ص ۱۷ **تذکرة الاولیأ ج۲.**
۵۵۴ - ص ۲۲۸ - ۲۲۶ **ترجمه رساله قشیریه.**
۵۵۵ - ص ۱۰۶ **چهل مجلس** - علاءالدوله سمنانی - به اهتمام عبدالرفیع حقیقت.
۵۵۶ - ص ۲۶۵ **اسرار التوحید** فی مقامات الشیخ ابوسعید ابی الخیر.

۵۵۷ – ص ۲۷۵ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۵۵۸ – ص ۱۰۳ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۵۹ – ص ۱۵ **عوارف المعارف.**
۵۶۰ – ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۵۶۱ – ص ۳۲۹ **مقامات شمس تبریزی** – به اهتمام احمد خوشنویس...
۵۶۲ – ص ۲۵۵ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۵۶۳ – ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد ج ۷.**
۵۶۴ – ص ۱۷۸ **دایرة المعارف فرید وجدی.**
۵۶۵ – ص ۲۷۳ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲۰.
۵۶۶ – ص ۲۲۳ **شذرات الذهب** ج ۲.
۵۶۷ – ص ۲۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۵۶۸ – ص ۱۵۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۶۹ – ص ۳۹۱ **کشف المحجوب هجویری.**
۵۷۰ – ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۵۷۱ – ص ۳۲ **عوارف المعارف** ترجمه.
۵۷۲ – ص ۵۴۶ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۵۷۳ – ص ۹ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۵۷۴ – ص ۲۷۸ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۵۷۵ – ص ۶۶۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** – ج ۳.
۵۷۶ – ص ۱ **برهان المساکین.**
۵۷۷ – ص ۱۶ **تصوّف و مکتب صوفی در اسلام و عرفان** – محمّد حسین کیاوند – انتشارات عطّار – تهران ۱۳۶۶.
۵۷۸ – ص ۷۱۶ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۵۷۹ – ص ۷۱۶ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۸
۵۸۰ – ص ۲۸۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۵۸۱ – ص ۴۰ و ۷۸ و ۱۱۴ **طبقات الصوفیه** – انصاری.
۵۸۲ – ص ۴۱ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۵۸۳ – ص ۴۶ **قدسیّه** – کلمات بهاء الدین نقشبند – بهمت احمد طاهری عراقی – ۱۳۵۴ – ظهوری.
۵۸۴ – ص ۹ – ۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۵۸۵ – ص ۱۵۲ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۸۶ – ص ۳۰۳ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۵۸۷ – ص ۲۰۱ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۸۸ – ص ۲۰۴ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۵۸۹ – ص ۲۳۴ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.**
۵۹۰ – ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۵۹۱ – ص ۱۷۶ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۵۹۲ – ص ۲۵۷ **حلیة الاولیأ** ج ۱.
۵۹۳ – ص ۲۴۸ **تاریخ بغداد** ج ۷.

۵۹۴ - ص ۲۶۷ **طبقات الشافعیة الکبری سُبکی** - ج ۲.
۵۹۵ - ص ۲۳۹ **صفة الصفوة ابن الجوزی** ج ۲.
۵۹۶ - ص ۴۳۳ **ریحانة الادب** ج ۱.
۵۹۷ - ص ۹۲ **مکاتیب فارسی غزالی** -
۵۹۸ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۵۹۹ - ص ۴۱۳ **کشف المحجوب هجویری.**
۵۹۹´ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۰۰ - ص ۳۳۶ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۶۰۱ - ص ۱۰ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۰۲ - ص ۹۴ **آداب المریدین ترجمه.**
۶۰۳ - ص ۱۸۰ **رسایل شاه نعمت الله ولی** ج ۱.
۶۰۴ - ص ۲۸۲ - ۲۸۱ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۶۰۵ - ص ۲۴۲ - ۲۴۱ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۶۰۶ - ص ۲۶۸ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سُبکی.
۶۰۷ - ص ۲۳۹ **صفة الصفوة** ج ۲ ابن‌الجوزی.
۶۰۸ - ص ۱۱ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۶۰۹ - ص ۲۲۴ - ۲۲۳ **شذرات الذهب** ج ۲.
۶۱۰ - ص ۵۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۱.
۶۱۱ - ص ۱۷۷ **دائرة المعارف فرید وجدی.**
۶۱۲ - ص ۱۶۴۲ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۴.
۶۱۳ - ص ۲۷۹ **تعلیقات حدیقه سنایی** - مدرس رضوی - نشر علمی.
۶۱۴ - **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۱۵ - ص ۳۷۶ **احیأ علوم الدین** ترجمه ج ۲.
۶۱۶ - ص ۳۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۱۷ - ص ۲۱۵ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۱۰.
۶۱۸ - ص ۱۹۴ **امثال قرآن** - علی اصغر حکمت.
۶۱۹ - ص ۵۱۲ **کشف المحجوب** هجویری.
۶۲۰ - ص ۳۴۱ **کشف الاسرار** ج ۱۰.
۶۲۱ - ص ۲۵۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۴.
۶۲۲ - ص ۵۵۵ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۳.
۶۲۳ - ص ۱۱۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۶۲۴ - ص ۱۱۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۶۲۵ - ص ۴۷ **اوراد الاحباب** ج ۲ - باخرزی.
۶۲۶ - ص ۱۶۵ **مشرب الارواح - روزبهان بقلی.**
۶۲۷ - ص ۵۰ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۵.
۶۲۸ - ص ۲۰ **ترجمه رساله قشیریه.**
۶۲۹ - ص ۱۷ **تذکرة الاولیأ ج ۲.**
۶۳۰ - ص ۱۶۷ **طبقات الصوفیة** انصاری.
۶۳۱ - ص ۱۸۷ **کتاب اللّمع و التصوف.**

۶۳۲ - ص ۶۵۶ **ترجمه احیاء العلوم الدین** ج ۲.
۶۳۲َ - ص ۲۷۵ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۶۳۳ - ص ۱۶۹ **طبقات الصوفیة** انصاری.
۶۳۴ - ص ۴۶۰ ترجمه رسالهٔ قشیریه.
۶۳۵ - ص ۴۶۰ ترجمه رسالهٔ قشیریه.
۶۳۶ - ص ۲۴۳ **تاریخ بغداد** خطیب بغدادی ج ۷.
۶۳۷ - ص ۷۲۸ **تاریخ بغداد** ج ۷.
۶۳۸ - ص ۱۹۶ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۷.
۶۳۹ - ص ۱۶۳ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۶۴۰ - ص ۲۵۷ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۶۴۱ - ص ۲۶۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۶۴۲ - ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲.
۶۴۳ - ص ۲۴۲ **تاریخ بغداد ج ۷.**
۶۴۴ - ص ۱۰۶ - ۱۰۵ المنتظم فی تاریخ الملوک والامم ج ۶ - ابن‌الجوزی - حیدرآباد دکن ۱۳۵۸.
۶۴۵ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیأ ج ۱۰.**
۶۴۶ - ص ۲۶۲ - ۲۶۱ **حلیةالاولیاء** ج ۱۰.
۶۴۷ - ص ۲۶۳ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۶۴۸ - ص ۲۶۹ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۶۴۹ - ص ۲۷۷ **حلیة الاولیأ ج ۱۰.**
۶۵۰ - ص ۲۶۹ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۶۵۱ - ص ۳۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۵۲ - ص ۵۸ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۶۵۳ - ص ۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۵۴ - ص ۵۴۹ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۶۵۵ - ص ۵۵۰ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۶۵۶ - ص ۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۵۷ - ص ۳۷ **کتاب اللّمع.**
۶۵۸ - ص ۳۷ **کتاب اللّمع.**
۶۵۹ - ص ۵۶۱ **طبقات الصوفیه** انصاری.
۶۶۰ - ص ۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۶۱ - ص ۲۸ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۶۲ - ص ۳۱۸ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۶۶۳ - ص ۲۱۰ **العروة لاهل الخلوة و الجلوة.**
۶۶۴ - ص ۶۳۱ **ترجمهٔ رساله قشیریه.**
۶۶۵ - ص ۱۵۵ **مشرب الارواح.**
۶۶۶ - ص ۳۶۹ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۶۶۷ - ص ۲۶۳ - ۲۶۲ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۶۶۸ - ص ۱۵۸ **روزبهان‌نامه.**
۶۶۸َ - ص ۵۴ **رسالهٔ سپهسلار** - به اهتمام سعید نفیسی.
۶۶۹ - ص ۲۶۷ کتاب اللّمع فی التصوف.

۶۷۰ - ص ۲۳۹ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۱.
۶۷۱ - ص ۴۸۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۲.
۶۷۲ - ص ۶۹۵ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۲.
۶۷۳ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۷۴ - ص ۲۵۵ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۶.
۶۷۵ - ص ۲۵ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۷۶ - ص ۲۴۵ **تاریخ بغداد ج ۷.**
۶۷۷ - ص ۲۶۳ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۶۷۸ - ص ۲۳۷ **صفة الصفوة** ج ۲.
۶۷۹ - ص ۱۱ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۸۰ - ص ۲۶۳ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۶۸۱ - ص ۴۴۸ **قوت القلوب** ج ۱.
۶۸۲ - ص ۲۶۳ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۶۸۳ - ص ۴۲۸ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۶۸۴ - ص ۳۱۱ **روزبهان نامه.**
۶۸۵ - ص ۳۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۶۸۶ - ص ۸۲ **ترجمه** آداب **المریدین.**
۶۸۷ - ص ۵۷ **اوراد الاحباب ج ۲.**
۶۸۸ - ص ۱۳ **مرصاد العباد من المبدأ الی المآب** نجم رازی - باهتمام دکتر محمّد امین ریاحی - چاپ ۲ - انتشارات علمی فرهنگی.
۶۸۹ - ص ۳۱۴ **ترجمه رساله قشیریه.**
۶۹۰ - ص ۱۷۴ **آداب المریدین ترجمه.**
۶۹۱ - ص ۲۷۱ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۶۹۲ - ص ۲۹ **جواهر الاسرار و زواهر الانوار** ج ۱.
۶۹۳ - ص ۱۶۵ **روزبهان نامه.**
۶۹۴ - ص ۲۶۵ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲.
۶۹۵ - ص ۴۶۳ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج ۴.
۶۹۶ - ص ۲۹ **بهارستان جامی...** به اهتمام - توفیق سبحانی...
۶۹۷ - ص ۲ **طرایق الحقائق** ج ۱.
۶۹۸ - ص ۲۰۶ - ۲۰۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۶۹۹ - ص ۴ **تذکرة الاولیأ** ج ۱.
۷۰۰ - ص ۳۵ بحر در کوزه - عبدالحسین زرین کوب - انتشارات علمی - ۱۳۶۶.
۷۰۱ - ص ۹۶ **آداب المریدین** ترجمه.
۷۰۲ - ص ۱۰۱ **اوراد الاحباب** ج ۲.
۷۰۳ - ص ۱۳۸ **العروة لاهل الخلوة و الجلوة.**

فصل دوّم

ادعیه، ذکر و مناجات‌ها

الف ـ گفته‌های مربوط به مناجات:

۱ - میبدی در تفسیر خود آورده‌است: «(قال الجنید) حقیقة الذکر الفناء بالمذکور عن الذکر کذلک قال الله تعالی و اذکر ربک اذا نسیت.»[۱] و عطّار ترجمه نموده است: «حقیقت ذکر فانی شدن ذاکر است در ذکر و ذکر در مشاهدهٔ مذکور[۲]» - عدّه‌ای دیگر نیز همین را آورده‌اند[۳].

۲ - در حلیة الاولیأ نقل است: «العبادة علی العارفین احسن من التیجان علی رؤس الملوک»[۴]

۳ - «شبلی روزی در خدمت جنید گفت الله جنید گفت آنچه می‌گویی ذکر زبانست یا ذکر جان؟ اگر ذکر جان است زبان خود تابع آن است ورنه که مجرّد زبانست این آسان کاری است ابلیس همان می‌گوید که تو می‌گویی تو بر وی چه فضل داری این بارگاه عامست ببارگاه عام هم دوست فرود آید هم دشمن هم آشنا هم بیگانه، مردی باید که به بساط ملوک در درون پرده جای یابد ورنه ببارگاه عام هر کسی و هر خسی

رسد»[۵].

۴ - در اللّمع آمده است: «قال الجنید لقد فاز قوم دَلَّهم ولیّهم علی مختصر الطریق فاوقفهم علی محجّة المناجاة و لوّح لهم علی فهم الدعوة الی المسارعة بالمناسبة الی فهم الخطاب اذ یقول جل و عزّ و سارعوا الی مغفرة من ربّکم فنهضت العقول مستجیبة بحُسن التوجّه لاقامة ما به یَحظّون عنده»[۶].

۵ - «جنید بغدادی در مسیر خود بمردی رسید که لبانش در حرکت بود پرسید ای مرد چه می‌گویی و به چه کاری اشتغال داری گفت به ذکر خدا مشغولم جنید گفت بدیهی است ذکر خدا ترا از دیدار مذکور بازداشته»[۷]

ب - برخی از مناجات‌ها:

۶ - «بعزة تو که اگر میان من و خدمت تو دریائی از آتش بود و راه بر آنجا باشد من درآیم از غایت اشتیاق که بحضرة تو دارم»[۸]

۷ - دُعاء للجنید رحمة الله تعالی: الهی و سیدی و مولای من احسنُ منک حکماً لمن ایقن بک و من اوسعُ منک رحمةً لمن اتّقاک و قصدک و من اسرع منک ناطقاً و رأفةً لمن ارادک و اقبل علی طاعتک فکلّهم فی نعمایک یتقلبون و لک بفضلک علیهم یعبدون سرت هموم‌همبک الیک و انفردت ارادتهم لدیک واقبلک بک علیک و فنیت حظوظهم من دونک و اجتمعت لک وحدک فهم الیک فی اللیل و النّهار متوجهون و علیک فی کلّ الاحوال مقبلون ولک علی الاحوال موثرون فانا اسئلک الّهی و سیّدی و مولایی ان تکون لی بفضلک کالیاً کافیاً عاصماً راحماً فانّی الیک لاج و بک مستغیث و الیک راغب و منک راهب و علیک فی امور الدنیا و الآخرة متوکّل لااله الاّ انت سبحانک انی کنت من الظالمین»[۹].

۸ - دعاء للجنید رحمة الله علیه مستخرج من کتاب المناجاة اللّهم انی اسئلک یا خیرالسامعین و بجودک و مجدک یا اکرم الاکرمین و بکرمک و فضلک یا اَسْمَحَ السامحین و باحسانک و رافتک یا خیرالمُعطین اسئلک سؤال خاضع خاشع متذّلل متواضع ضارع اشتدّت الیک فاقته و انزل بک علی قدر الضرورة حاجته و عظمت فیما عندک رغبته و عَلِمَ ان لایکون شیی الا بمشیّتک و لایشفع شافع الیک الاّ من بعداذنک فکم من قبیح قدسترته و کم من بلاء صرفته و کم من عثرة قد اقلتها و کم من زلّة

قدسهلت بها و کم من مکروه قد رفعته و کم من ثناء قد نشرته اسئلک یا سامع اصوات المستغیثین عالم خفی اضمار الصامتین و مطّلع فی الخلوات علی افعال المتحرکین و ناظر الی مادقّ و جلّ من آثار الساعین اسئلک ان لا تحجب بسؤِ فعلی عنک صوتی و لا تفضحنی بخفی ما اطلّعتَ علیه من سری و لا تعاجلنی العقوبة علی ما علمته من خلواتی و کن بی فی کلّ الاحوال رافقاً و علیّ فی کلّ الاحوال عاطفاً الّهی و سیّدی و سندی انا بک عائذ لائذ مستغیث مستجیر من تکاثف مخاوف عِلَل سرّی و من لزوم ذلک ضمیری و قلبی حتی یکاد ذلک ان یملأصدری و یوقف علی الانبساط الی ذکرک عقلی و لسانی و یمنع من الحرکة فی الخدمة جسمی فانا فی حبس مایُعارضنی من ذلک من النقص و التقصیر اسئلک ان تُخرج ذلک عن ذکری و تمنعه من قلبی و اجعل اوقاتی من اللیل و النهار بذکرک معمورةً و بخدمتک و عبادتک موصولةً حتی یکون الورود وروداً واحداً و الحال حالاً واحداً لاسآمة فیه و لافتور و لاَ مَلَل و لا تقصیر حتی اسرع به الیک فی حین المبادرة و اسرح بذلک الیک فی میادین المسابقة و ارزقنی من طعم ذلک اللذایذ السایغة یا اکرم الاکرمین»(۱۰)

۹- سمعت علی بن هارون بن محمّد قال سمعت الجنید بن محمّد یدعو بهذ الدُّعا فجاءِه رجل فشکا الیه الضیق فعلمه و قال قل اللهم انی اسئلک منک ماهولک و استعیذک من کل امر یسخطک اللهم انی اسألک من صفاء الصفاء صفاء انال به منک شرف العطاء اللهم و لا تشغلنی شغل من شغله عنک ما اراد منک الا ان یکون لک اللهم اجعلنی ممن یذکرک ذکر من لایرید بذاکره منک الاّ ما هولک اللهم اجعل غایة قصدی الیک ما اطلبه منک اللهم املاءِ قلبی بک فرحاو لسانی لک ذاکراً و جوارحی فیما یرضیک شغلاً اللهم امح عن قلبی کل ذکر الاّ ذکرک و کل حب الاّحبک و کل ودالاودک و کل اجلال الا اجلالک و کل تعظیم الا تعظیمک و کل رجاء الاّ اجلالک و کل خوف الاّ منک و کل رغبة الاّ الیک و کل رهبة الاّ لک و کل سؤال الاّ منک اللهم اجعلنی ممن لک یعطی و لک یمنع و بک یستعین و الیک یلجاء و بک یتعزز و لک یصبر و بحلمک یری اللهم اجعلنی ممن یقصد الیک قصد من لا رجوع له الاّ الیک اللهم اجعل رضائی بحلمک فیما ابتلیتنی فی کل وقت متصلا غیر منفصل واجعل صبری لک علی طاعتک صبر من لیس له عن الصبر صبر الاّ القیام بالصبر و اجعل تصبری عما یسخطک فیما نهیتنی عنه تصبر من استغنی عن الصبر بقوة العصمة

منک اللهم و اجعلنی ممن یستعین بک استعانة من استغنی بقوتک عن جمیع خلقک اللهم واجعلنی ممن یلجا الیک لجأ من لاملجأ له الاّ الیک و اجعلنی ممن یتعزی بقرائک و یصبر قضائک ابداً ما ابقیتنی اللهم و کل سؤال سالته فعن امر منک لی بالسؤال فاجعل سؤالی لک سؤال محابک و لا تجعلنی ممن یتعمد بسؤاله مواضع الحظوظ بل رسأل القیام بواجب حقّک»(۱۱)

۱۰ - سمعت الجنید بن محمّد یقول و هو یدعو بهذا الدعا: الحمدلِلّه الّهی حمداً کاحصاء علمک حمداً یرقی الیک علی الالسنة الطاهرة مبراً من زیغ و تهمة و معری من العاهات و الشبهات قائماً فی عین صحبتک بحنین صدق اخلاصه، لیکون نور وجهک العظیم غایة و قدس عظمتک نهایة لایستقر الاّ عند مرضاتک خالصاً بوفاء ارادتک نصب ارادتک حتی یکون لمحامدک سائقاً قائداً الهی لیس فی افق سمواتک و لا فی قرار ارضک فی فسحات اقالیمها من یحبّ ان یحمد غیرک اذ انت منشئی المنشآت لاتعرف شیئاً الاّ منک و کیف لا تعرفک الاشیأ و لم یقر الخلق الاّ لک و بدؤه منک و امره الیک و علانیة و سره محصی فی ارادتک فانت المعطی و المانع و قضاؤک الضّار و النافع و حلمک یمهل خلقک و قضاؤک یمحو ماتشا من قدرک تحدث ما شئت ان تحدثه و تستأثر بما شئت ان تستأثره و تخلق ما انت مستغن عن صنعه و تصنع ما یبهرالعقول من حسن حکمته لاتسأل عما تفعل لک الحجة فیما تفعل و عندک ازمّة مقادیر البشر و تصاریف الدهور و غوامض سرّ النشور و منک فهم معرفة الاشخاص الناطقة بتفریدک لایغیب عنک ما فی اکنة سرائر الملحدین و لایتواری عن علمک اکتساب خواطر المبطلین و لا یهیم فی قضائک الاّ الجاهلون و لا یغفل من ذکرک و شکرک الا الغافلون و لا تحتجب عنک وساوس الصدور و لا و هم الهواجس ولا ارادة الهمم ولاعیون الهمم التی تخرج بصائر القلوب الّهی فکیف انظر، ان نظرت الاّ الی رحمتک و ان غضضت فعلی نعمک فمن فضلک جعلت حکمک یحتمل علی عطفک و من فضلک جعلت نعمک تعمّ جمیع خلقک فهب لی من لدنک ما لا یملک غیرک مما تعلمه یا وهاب یا فعال لما یرید واجعلنی من خاصة اولیائک یا خیر مدعو و اکرم راحم انک انت علی کل شیی قدیر»(۱۲).

۱۱ - کان الجنید ابن محمّد یدعو هذا الدّعا علی ممرّ الایام الحمدلِلّه حمداً دائماً کثیراً طیباً مبارکاً موفوراً لا انقطاع له و لازوال و لا نفادله و لا فناء کما ینبغی لکریم

وجهک و عزّجلالک و کما انت اهل الحمد فی عظیم ربوبیتک و کبریأیک و لک من کلّ تسبیح و تقدیس و تمجید و تهلیل و تحمید و تعظیم و من کل قول حسن زاک جمیل ترضاه مثل ذلک اللهم صلّی علی عبدک المصطفی المنتخب المختار المبارک سیدنا و مولانا محمّد صلی الله علیه و سلم و علی اشیاعه و اتباعه و انصاره و اخوانه من النبیین و صل اللهم علی اهل طاعتک اجمعین من اهل السموات و الارضین و صل علی جبرییل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و رضوان و مالک، اللهم وصل علی الکروبین و الروحانین و المقربین و السیاحین و الحفظة و السفرة و الحملة وصل علی ملائکتک و اهل السموات و اهل الارضین و حیث احاط بهم علمک فی جمیع اقطارک کلّها صلاة ترضاها و تحبها و کما هم لذلک کله اهل واسالک اللهم بجودک و مجدک و بذلک و فضلک و طولک و برّک و احسانک و معروفک و کرمک و بما استقل به العرش من عظم ربوبیتک اسالک یا جواد یا کریم مغفرة کل ما احاط به علمک من ذنوبنا و التجاوز عن کل ماکان مناواد اللهم مظالمنا و قم و باودنا فی تبعاتنا جوداً منک و مجّدا بذلامنک و طولاً و بدل قبیح ماکان مناحسنایا من یمحومایشاء یثبت و عنده‌ام الکتاب انت کذلک لا کذلک غیرک اعصمنا فیما بقی ان الاعمار الی منتهی الآجال عصمة دائمة کاملة تامة و کره الیناکل الذی تکره و حبب الیناکل الذی ترضاه و تحبه و استعملنا به علی النحو الذی تحب و ادم ذلک لنا الی ان تتوفانا علیه اکد علی ذلک عزائمنا و اشدد علیها نیاتنا و اصلح لها سرائرنا و ابعث لها جوارحنا و کن ولی توفیقنا و زیادتنا و کفایتنا. هب لنا اللهم هیبتک و اجلالک و تعظیمک و مراقبتک و الحیاء منک و حسن الجد و المسارعة و المبادرة الی کل قول زکّی حمید ترضاه، وهب لنا اللهم ما وهبت لصفوتک و اولیائک اهل طاعتک من دائم‌الذکر لک و خالص العمل لوجهک علی اکمله و ادومه و اصفاه و احبّه الیک و اعنا علی العمل بذلک الی منتهی الآجال اللهم و بارک لنا فی الموت اذانزل بنا اجعله یوم حباء و کرامة و زلفی و سرور و اغتباط و لا تجعله یوم ندم و لا یوم اسی و اوردنا من قبورنا علی سرور و فرح و قرة عین و اجعلها ریاضاً من ریاض جنتک و بقاعا من بقاع کرامتک و رافتک و رحمتک تصافیها الحجج و آمنا فیها من الروعات و اجعلنا آمنین مطمئنین الی یوم تبعثنا یا جامع الناس لیوم لاریب فیه لا ریب فی ذلک الیوم عندنا آمنا من روعاته و خلصنا من شدائده و اکشف عنا عظیم کربه و استقنا من ظمئه و احشرنا فی زمرة محمّد صلی الله علیه و سلم

و المصطفی الذی انتخبته و اخترته و جعلته الشافع لاولیائک المقدم علی جمیع اصفیائک الذی جعلت زمرته آمنة من الروعات اسألک یا من الیه لجؤناالیه ایابنا و علیه حسابنا ان تحاسبنا مسیراً لاتقریع فیه و لاتأنیب و لا مناقشة و لا مواقعة عاملنا بجودک و مجدک کرما و اجعلنا من السرعان المغبوطین واعطنا کتبنا بالایمان و اجزنا الصراط مع السرعان و ثقل موازیننا یوم الوزن و لاتسمعنا لنارجهنم حسیساً و لازفیراً واجرنا منها و من کل ما یقرب الیها من قول و عمل و اجعلنا بجودک و مجدک و کرمک فی دارکرامتک و حبورک مع الذین انعمت علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقاً و اجمع بیننا و بین آبائنا و امهاتناء قراباتنا و ذریاتنا فی دار قدسک و دار حبورک علی افضل حال و اسرها وضم الینا اخواننا الذین هم علی الفتنا والذین کانوا علی ذلک من کل ذکرو انثی بلغهم ما املوه و فوق ما املوه و اعطهم فوق ما طلبوه و اجمع بیننا و بینهم فی دار قدسک و دار حبورک علی افضل حال و اسرها و عم المومنین و المؤمنات جمیعاً برافتک و رحمتک الذین فارقوا الدنیا علی توحیدک کن لنا و لهم ولیا کالئاً کافیاً و ارحم جفوف اقلامهم و وقوف اعمالهم و ما حل بهم من البلاء و الاحیأ منهم تب علی مسیئهم واقبل توبتهم و تجاوز عن المسرف منهم و انصر مظلومهم و اشف مریضهم و تب علینا و علیهم توبة نصوحا ترضاه فانک الجواد بذلک المجید به القادر علیه و کن اللهم للمجاهدین مهم ولیا وکالئاً و کافیاً و ناصراً و انصرهم علی عدوهم نصراً عزیزاً و اجعل دائرة السوء علی اعدائک و اعدائنا اسفک الله دماء هم وابح حریمهم واجعلهم فیئا لاخواننا من المؤمنین واصلح الراعی و الرعیة و کل من ولیة شیئاً من امور المسلمین صلاحاً باقیاً دائماً اللهم اصلحهم فی انفسهم و اصلحهم لمن ولیتهم علیهم وهب لهم العطف و الرأفة و الرحمة بهم و ادم ذلک لنا فیهم و لهم فی انفسهم اللهم اجمع لنا الکلمة و احقن الدماء و ازل عنا الفتنة و اعدنا من البلا کله تقول ذلک لنا بفضلک من حیث انت به اعلم و علیه اقدر ولاترنا فی اهل الاسلام سیفین مختلفین و لا ترنابینهم خلافاً اجمعهم علی طاعتک و علی ما یقرب الیک فانک ولی ذلک و اهله اللهم انا نسألک ان تعزّنا و لا تذلنا و ترفعنا و لا تضعنا و تکون لنا و لا تکن علینا و تجمع لنا سبیل الامور کلها امور الدنیا الّتی هی بلاغ لنا الی طاعتک و معونة لنا علی موافقتک و امور الاخرة التی فیها اعظم رغبتنا و علیها معولنا و الیها منقلبنا فان ذلک لایتم لنا الابک و لایصلح لنا الا بتوفیقک اللهم

وهب لنا هیبتک و اجلالک و تعظیمک و ما وهبت لخاصتک من صفوتک من حقیقة العلم و المعرفة بک من علینا بما مننت به علیهم من آیاتک و کراماتک و اجعل ذلک دائماً لنا یا من له ملکوت کل شیی و هو علی کل شی قدیر اللهم وهب لنا العافیة الکاملة فی الابشار و جمیع الاحوال و فی جمیع الاخوان و الذریات و القرابات و عم بذلک جمیع المؤمنین و المؤمنات اجرعلینا من احکامک ارضاها لک و احبها الیک و اعونها علی کل مقرب من قول و عمل یا مسامع الاصوات و یا عالم الخفیات و یا جبار السموات صل علی عبدک المصطفی محمّد و علی آل محمّد اولاً و آخراً ظاهراً و باطناً و اسمع و استجب و افعل بنا ما انت اهله یا اکرم الاکرمین و یا ارحمن الراحمین».[۱۳]

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۶۸۴ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج۵.
۲ - ص ۳۲ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۳ - ص ۵۰۷ **شکوه شمس** - ترجمه -
۴ - ص ۲۵۷ **حلیة الاولیاء** ج۱۰.
۵ - ص ۶۳۳ **کشف الاسرار و عدة الابرار** ج۱۰.
۶ - ص ۳۳۶ - ۳۳۵ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۷ - ص ۱۵ **کشکول شیخ بهائی** ترجمه مجلد ۲.
۸ - ص ۱۷ **تذکرة الاولیأ** ج۲.
۹ - ص ۲۶۳ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۱۰ - ص ۲۶۰ - ۲۵۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۱۱ - ص ۲۸۲ **حلیة الاولیا ج۱۰.**
۱۲ - ص ۲۸۳ **حلیة الاولیا ج۱۰.**
۱۳ - ص ۲۸۷ - ۲۸۳ **حلیة الاولیا** ج۱۰.

فصل سوّم

علاقه به شعر

۱ - در شذرات الذهب نقل است: «و قال الجنید ما انتفعت شیئ انتفاعی عادت (سمعتها قیل ما هی، قال مررت بدرب القاطیس سمعت جاریة) تغنی من دار فانصت بها فسمعتها تقول:

اذا قلت اهدی الهجرلی حلل البلی　　تقولین لولا الهجر لم یطب الحبّ
و ان قلت هذا القلب احرقه الهوی　　تقولی بنیران الهوی شرف القلب
و ان قلت ما اذنبت قالت مجیته　　وجودک ذنب لایقاس به ذنب

فصعقت و صحت فبینما اناکذلک اذا بصاحب الدار قد خرج و قال ماهذا یا سیدی فقلت له مما سمعت فقال هی هبة منی الیک قلت قد قبلتها و هی حرة لوجه الله تعالی ثم دفعتها لبعض اصحابنا بالرباط فولدت له ولداً نبیلاً و نشأالجنید احسن نشاءِ و حج علی قدمیه ثلاثین حجة» و[۱] و عیناً در ریحانةالادب[۲] و صاحب دائرة المعارف درج گردیده است[۳] صورت دیگر این مطلب را هجویری نقل نموده قوله: «جنید گفت که کتب بسیار بر خواندم مرا چندان فایده نبود که اندرین بیت:

«اذا قلت ما اذنبت قالت مجیبة　　حیاتک ذنب لایقاس به ذنب»[۴]

که دیگران نیز از او نقل نموده‌اند[۵].

۲ - در کتاب اللّمع اشعاری از جنید نقل شده قوله:

«یـا مـوقدا لنـار فـی قـلبی بـقدرته لو شئت اطـفیت عـن قـلبی بک النـارا
لا عـاران متُ مـن خـوف و مـن حـذر عـلی فـعالک بـی لا عـارلاعارا[۶]»

که بیت اولش را روزبهان بقلی نقل[۷] کرده و متأخرین[۸] نیز درج نموده‌اند[۹] که می‌توان آن را به نوعی مناجات خواند.

۳ - خواجه عبدالله انصاری نقل نموده: «انشدنا الامام للجنید:»

ذکـر تک لاانـی نسـیتک لمـحة و اهـون مـا فـی الذکـر ذکـر لسـان
فـهمت بـلا وجـد الیک صـبابة و هـام الیک القـلب بـالطیران
فـلما ارانـی الوجـد انک حـاضری رایـتک مـوجوداً بکـلّ مکـان
فـالقیت مـوجوداً بـغیر تـذکر و عانیت مـوجوداً بـعین عـیان»[۱۰]

بیت اوّل این مجموعه را مستملی بخارائی در شرح التّعرّف چنین آورده: «باز جنید بر این بیتی آورد و گفت:

«ذکـر تک لا انـی نسـیتک لمـحةً و اسیر ما فی الذکر ذکر لسـانی»[۱۱]

که در اصول تصوّف نیز نقل شده است.[۱۲]

۴ - در قوت القلوب نقل شده از قول جنید:

«عـلم التـصوف عـلم لیس یـعرفه الا اخـوفطنة بـالحق مکـفوف
و لیس یـعرفه مـن لیس یشـهده وکیف یشهدضوءالشمس‌مکفوف»[۱۳]

که صاحب طرایق الحقایق[۱۴] و برخی دیگر نیز نقل نموده‌اند[۱۵].

۵ - صاحب مصباح الهدایة نقل نموده: «از جـنید رحـمة الله پـرسیدند عـلی مـاذا تتأسف من اوقاتک جواب داد که علی زمان بسـط اورث قـبضاً او زمـان اُنسٍ اورث وحشةً و این بیت بخواند:

قد کان لی مشربٌ یصفو برویتکم فکدّرته یدالایـام حـین صـفا»[۱۶]

که ابن الجوزی[۱۷] و سُبکی نیز نقل نموده‌اند[۱۸].

۶ - در رسالهٔ قشیریّه است: «جنید را پرسیدند ازین لفظ این بیت بگفت شعر:

طـوارق انـوارٍ تـلوح اذا بَـدَتْ فتظهر کتماناً و تُخبر عن جمعٍ»[۱۹]

که دیگران ازو نقل نموده‌اند.[۲۰]

۷ - در مصباح الهدایة این دو بیت آمده است:

«قد تحقّقک فی السّرّ فناجاک لسانی — فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان
ان یکن غیبک التعظیم عن لحظ عیانی — فلقد صَیَّرَک الوجدُ من الاحشاء دان»[۲۱]

و قشیریه نیز ضبط نموده[۲۲] و در کتاب اللّمع بدون تصریح نام ضبط است[۲۳].

۸ - در رسالهٔ قشیریه آمده است. «جنید را پرسیدند از توحید این بگفت:

و غنی لی من قلبی — و غنیمت کما غنّی
و کنّا حیث ما کانوا — و کانوا حیث ماکنّا»[۲۴]

که به‌شکلی دیگر نیز نقل شده: «از جناب جنید سئوال کرده که ما التوحید گفت از مغنی و مطربی شنیدم که این بیت را زمزمه می‌نمود:

و غنی لی منی قلبی و غنیمت کما غنی — و کنا حیثما کانوا و کانوا حیثما کنّا»[۲۵]

۹ - در طبقات الشافعیة نقل است: «سمعت الجنید قال حججتُ علی الوحدة فجاورتُ بمکّة فکنت اذا جنّ اللیل دخلت الطواف فاذا بجاریة تطوف و تقول:

ابی الحبُّ ان یخفی و کم قد کتمته — فاصبح عندی قد اناخ و طَنَّبا
اذا اشتّد شوقی هام قلبی بذکره — فان رمتُ قرباً من حبیبی تقرباً

قال فقلت لها یا جاریة اما تتقیّن الله فی مثل هذا المکان متکلمین بمثل هذا الکلام؟ فالتفت الی و قالت یا جنید:

لولاالتّقی لم ترنی اهجُر طیبَ الوسن — ان التّقی شردّنی کماتری عن وطنی
افِرّ من وحدی به فحبّه هیمنی — ثم قالت: یاجنید تطوف بالبیت ام برب البیت

فقلتُ اطوف بالبیت فرفعت طرفها الی السماءِ و قالت سبحانک ما اعظم مشیّتک فی خلقک خلقٌ کالاحجار یطوفون بالاحجار ثم انشأت تقول:

یطوفون بالاحجار یفعون قربةً — الیک و هم اقسی قلوباً من الصَّخر
و تا هوا فلم یدروا من التّیه من هُم — و حَلُّوا مَحلَّ القرب فی باطن الفکر
فلوا خلصوا فی الُودّ غابت صفاتهم — و قامت صفات الوّد للحق بالذّکر»[۲۶]

۱۰ - در مصباح الهدایة نقل است:

«قد کان یطربنی وحدی فافقدنی — عن رؤیة الوجد من فی الوجد موجود
و الوحد یطرب من فی الوجد راحته — و الوجد عند حضور الحق مفقود»[۲۷]

۱۱ - در اللّمع آمده است: «حضرتُ مجلس الجنید رحمة الله فسأله رجل فانشد

نَمَّ علی سِرٍّ وَخدره النَفَسُ — و الدَمْعُ من مُقْلَتَیه ینبجس

مُــــــدَلَّةٌهایمٌ له حَــــرَقٌ انــفاسُهُ بــالجنین تُــحْتَلَسُ
مُــــهَذَّبٌ عــــارفٌ له فــطنٌ من نور اُنْس الحبیب یقتبس
یا بابی الاشعث الفریبُ فتیً لَــیْسَ له دون سُــؤْلِهِ اَنِسٌ
یــا بــابی جِسمُهُ الزَّکــیُّ وَاِن کــانَ عــلیه خُــلَیِّق دَنِسُ[۲۸]

۱۲ - عطّار گوید: و (جنید) این بیت بگفت:

نــون الهــوانِ مــن الهــوی مسروقة وَ صریعُ کلّ هَوِیَ صریعُ هوانِ»[۲۹]

۱۳ - در مقام **خوف**، در قـوت القـلوب نـقل است: «و قـد کـان الجنید رحـمةالله ینشدهذین البیتین کثیراً:

و مــن بــعد هــذا مــاتدقّ صــفاته و مــا کـتمه احـظی لدیـه و اعـدل
الا ان للـــرحـــمن ســـرّاً مـنیره الی اهله فی السرّو الستر اجمل»[۳۰]

۱۴ - در حلیة الاولیأ نقل است: «انشدنی ابوالحسن بن مقسم قال انشدنی علی‌بن الحسن القرشی قال انشدنی الجنید بن محمّد

هل مـن سـبیل الی حـبیب اوقــفنی مــوقف العــبید
والله والله لوبَـــــدْانـــی بکـــل ضرب من الصـــدود
مــاکــان لی مـن هواه بـد ولو تقطعت یـالوجود»[۳۱]

۱۵ - همو نقل نموده: «سمعت ابالحسن بن مقسم یقول سمعت ابابکر بن سعید و ابابکرختن الجنید یقولان سمعنا الجنید یقول: الورع فی الکلام اشدّمنه فی الاکتساب ابوالحسن بن مقسم قال انشدنی ابوبکر ختن الجنید قال انشدنی الجنید بن محمّد:

تحمل عظیم الجرم لمن تـحبّه و ان کنت مظلوماً فقل انا ظالم

قال و انشدنی:

انـــــاس امنــاهم فـنموا حـدیثنا فــلمــا کتمنا اسرّعنهم تـقولــوا
ولم یـــحفظوا الودالذی کــان بیننا ولا حین هموا بالقطیعة اجملوا»[۳۲]

۱۶ - قال جعفر و قال ابوالعباس بن مسروق مررت الجنید فی بعض دروب البغداد و اذا مُغنٍ یغنی:

منازل کنت تهواها و تألفها ایام انت علی الایام منصور

فبکی الجنید بکاء شدیداً ثم قال یا اباالعـباس مـا اطـیب مـنازل الالفـة و الانس و اوحش مقامات المخالفات لا ازل احن الی بدؤ ارادتی وجدة سمیعی»[۳۳]

۱۷ - سُبکی آورده: «کان الجنید باب لیلة العید فی موضع غیر الموضع الذی کـان

یعتاده فی البرّیة فلمّا ان صار وقت السّحر اذا شبابٌ ملتفٍ فی عباءة و هو یبکی و یقول:

بـحرمة غـربتی کـم ذا الصـدّود الا تـعطف عـلیّ الاتـجود

سـرور العبد قـد عـمّ النـواحـی و ضـرّی فـی ازدیـاد لا یـنید

فـان کـنتُ اقـترفت خـلال سؤ فعذری فی الهوی ان لا اعود»[۳۴]

۱۸ – در کتاب اللّمع نقل است از قول جنید:

یـا مـعری اسـفاً یـا مـلتفی شـغفاً لو شـئتَ انـزلت تـعذیبی بـمقدار

حاشاک مـن استغاثاتی فکـیف و قـد اولیـتنی نـعماً طـاحت بـاذکـار»[۳۵]

۱۹ – در حلیة الاولیأ نیز چنین نقل است: «قال سمعت الجنیدبن محمّد یقول کنت یوماً عند السری بن المغلس بن الحسین و هو متزر بمئزر و کنا خـالیین فـنظرت الی جسده کان جسد سقیم دنف مضنی و اجـهد مـایکون فـقال انـظر الی جسـدی هـذا فلوشت ان اقول ان ما بی هذا من المحبة کان کما اقول کان وجهه یـصفر ثـم اشـراب حمرة حتی تورد ثم اعتل فدخلت علیه و عوده فقلت له کیف تجدک فقال...

کیف اشکو ما بی الی طبیبی والذی اصـابنی مـن طیبی

فاخذت المروحة اروحه فقال کیف یجد روح المروحة من جـوفه یـحترف مـن داخل ثم انشأ یقول:

القـلب مـحترق و الدمـع مستبق والکرب مجتمع و الصبر مـفترق

کـیف القـرار عـلی مـن لاقـرار له مما جناه الهوی و الشوق و القـلق

یاربّ ان کـان شـیی فـیه لی فـرج فامنن علی به مـادام لی رمـق»[۳۶]

۲۰ – «جنید گوید علم توحید از یافتن او جداست و اندرین معنی گفته‌اند:

وجـودی ان اغـیب عـن الوجـود بما یَـبدو عـلیّ مـن الشـهود»[۳۷]

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ – ص ۲۲۸ – ۲۲۳ **شذرات الذهب** ج ۲.
۲ – ص ۴۳۳ **ریحانة الادب** ج ۱.
۳ – ص ۱۷۷ **دایرة المعارف** – فرید و جدی
۴ – ص ۳۸۲ **کشف المحجوب هجویری.**
۵ – ص ۴۷ حاشیه – **شناخت عرفان و عارفان** ایرانی – علی اصغرحلبی.
۶ – ص ۲۴۷ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۷ – ص ۹۱ **مشرب الارواح**
۸ – ص ۵۵ **تصوّف و ادبیات تصوّف** – یوگنی ادواردویچ برتلس – ترجمهٔ سیروس ایزدی.
۹ – ص ۳۵۶ **سیر عرفان در اسلام** – زین الدین کیائی‌نژاد
۱۰ – ص ۵۴ – ۵۳ **طبقات الصوفیه** – انصاری.
۱۱ – ص ۱۳۳۰ **شرح التعرف لمذهب التصوف** ج ۳.
۱۲ – ص ۶۱۸ **اصول تصوّف** – اسطخری.
۱۳ – ص ۳۲۴ **قوت القلوب** ج ۱.
۱۴ – ص ۱۰۰ **طرایق الحقائق** ج ۱.
۱۵ – ص ۸۲۱ **سیر عرفان در اسلام** – کیائی‌نژاد –
۱۶ – ص ۴۲۵ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه.**
۱۷ – ص ۲۳۸ **صفة الصفوة** ج ۲.
۱۸ – ص ۲۷۳ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سُبکی.
۱۹ – ص ۹۴ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**
۲۰ – ص ۵۸۷ اصول تصوّف **اسطخری.**
۲۱ – ص ۱۲۸ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه.**
۲۲ – ص ۱۰۶ ترجمه **رساله قشیریه.**
۲۳ – ص ۵۷ – ۵۶ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۲۴ – ص ۵۲۱ **ترجمه رسالهٔ قشیریه.**
۲۵ – ص ۳۸ مقدمهٔ **شکوه شمس** (مقدمهٔ مزبور تألیف جلال الدین آشتیانی است).
۲۶ – ص ۲۷۲ **طبقات الشافعیة الکبری ج ۲** سُبکی.
۲۷ – ص ۱۳۴ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.**
۲۸ – ص ۲۴۸ – ۲۴۶ **اللّمع فی التصوف.**
۲۹ – ص ۱۳ **تذکرة الاولیأ** ج ۲.
۳۰ – ص ۱۱۷ **قوت القلوب** ج ۲ – مکّی.
۳۱ – ص ۲۶۹ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۳۲ – ص ۲۶۹ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.

۳۳ - ص ۲۳۸ **صفة الصفوة** ج ۲ - ابن الجوزی.
۳۴ - ص ۲۷۱ **طبقات الشافعیة الکبری** ج ۲ سُبکی.
۳۵ - ص **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۳۶ - ص ۲۷۳ **حلیة الاولیأ** ج ۱۰.
۳۷ - ص ۱۰۱ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.**

فصل چهارم

نامه‌ها

۱ - سمعت اباالحسن علی بن هارون بن محمّد یقول سمعت الجنیدبن محمّد یقول و کتب الی بعض اخوانه کتاباً یقول فیه: ان الله جل ثناؤه لا یخلی الارض من اولیائه و لا یعریها من احبائه لیحفظ بهم من جعلهم مسبباً لحفظه و یحفظ بهم من جعلهم سبباً لکونه و انا اسأل المنان بفضله و طوله ان یجعلنا و ایّاک من الانبا علی سره الحافظین لما استحفظوه من جلیل امره تجمیلا منه لنا باعظم الرتب و اشرافنا بنا علی کل ظاهر و محتجب و قدرایت الله تعالی و تقدست اسماؤه زین بسیط ارضه و فسیح سعة ملکه باولیأئه و اولی العام به وجعلهم ابهج لامع سطح نوره و عن لقلوب العارفین ظهوره و هم احسن زینة من السمأ البهجة بضیأ نجومها و نور شمسها و قمرها اولئک اعلام لمناهج سبیل هدایته و مسالک طرق القاصدین الی طاعته و منار نور علی مدارج الساعین الی موافقته و هم ابین فی منافع الخلیقة اثراً و اوضح فی دفاع المضارعن البریة خیراً من النجوم الّتی بها ی ظلمات البرّ و البحر یهتدی و بآثارها عند ملتبس المسالک تقیدی لان دلالات النجوم تکون بها نجاة الاصول و الابدان و دلالات العلماء بها تکون سلامة الادیان شتان مابین من یفوز بسلامة دینه و بین من یفوز سلامة دنیاه و بدنه»[۱]

۲ - سمعت علی بن هارون یقول سمعت الجنید بن محمّد یقول و قرأه علینا فی کتاب کتب به الی بعض اخوانه: اعلم رضی الله عنک ان اقرب ما استدعی بـه قلوب المریدین و نبه به قلوب الغافلین و زجرت عنه نفوس المتخلفین ما صدقته من الاقوال جمیع ما اتبع به من الافعال فهل یحسن یا اخی ان یدعو داع الی امر لایکون علیه شعاره و لا تظهر منه زینته و آثاره و الایکون قائله عاملافیه بالتحقیق و بکل فعل بذلک القول یلیق و انک من دعا الی الزهد و علیه شعار الراغبین و امر بالترک و کان من الاخذین و امر بالجدّ فی العمل و کان من المتصرین و حث علی الاجتهاد و لم یکن من المجتهدین الاقل قبول المستمعین لقیله و نفرت قلوبهم لما یرون من فعله و کان حجة لمن جعل التأویل سبباً الی اتباع هواه و سهلا سبیل من آثر آخرته علی دنیاه اسمعت الله تعالی یقول و قد وصف نبیه شعیباً و هو شیخ الانبیأ و عظیم من عظمأ الرسل و الاولیأ و هو یقول (و ما ارید ان اخالفکم الی ما انـهاکم عنه) و قول الله جل ذکره لمحمد المصطفی صلی الله علیه و سلم (قل ما سألتکم من اجر فهو لکم ان اجری الاّ علی الله) و امرالله له بالدعاء الیه بقوله عز من قائل (ادع الی سبیل ربک بالحکمة و المؤعظة الحسنته وجاء لهم بالتی هی احسن) فهذه سیرة الانبیاء و الرسل و الاولیا و الذی یجب یا اخی علی من فضله الله بالعلم به والمعرفة له ان یعمل فی استتمام واجبات الاحوال و ان یصدق القول منه الفعل بذلک اولا عندالله و یخطی به من اتبعه آخراً و اعلم یا اخی انلله ضنائن من خلقه اودع قلوبهم المصون من سره و کشف لهم عن عظیم اثرهم به من امره فهم بما استودعهم من ذلک حافظون و بجلیل قدر ما انهم علیه علماء عارفون قد فتح لما اختصهم به من ذلک ازهانهم و قرب من لطیف الفهم عنه لما اراده افهامهم و رفع الی ملکوت عزه هموممهم و قرب من المحل الا علی بالادناء الی مکین الایوا بحبهم و افراد بخالص ذکره قلوبهم فهم فی اقرب اماکن الزلفی لدیه و فی ارفع مواطن المقبلین به علیه اولئک الذین اذا نطقوا فعنه یقولون و اذا سکتوا فبوقار العلم به یصمتون و اذا حکموا فبحکمه لهم یحکمون جعلنا الله یا اخی ممن فضله بالعلم و مکنه بالمعرفة و خصه بالرفعة و استعمله باکمل الطاعة و جمع له خیری الدنیا و الآخرة[۲]»

۳ - حدثنا ابوالحسن علیبن هارون قال سمعت اباالقاسم الجنیدبن محمّد یقول وسأله جعفر ماتقول اکرمک الله فی الذکر الخفی ما هو الذی لا تعلمه الحفظة و من این

زاد عمل السّر على عمل العلانية سبعين ضعفاً فاجابه فقال وفقنا الله و اياكم لارشد الامور و اقربها اليه و استعملنا و اياكم بأرضى الامور و احبّها اليه و ختم لنا و لكم بخيرنا ما الذكر الذى يستأثر الله بعلمه دون غير فهو ما اعتقدته القلوب و طويت عليه الضمائر مما لاتحرک به الالسنة و الجوارح و هو مثل الهيبة لله و التعظيم لله و الا جلال و اعتقاد الخوف من الله و ذلک كله فيما بين العبد و ربه لايعلمه الا من يعلم الغيب والدليل على ذلک قوله عز وجل (يعلم ما تكن صدورهم و ما يعلنون) و اشباه ذلک و هذا اشياء امتدح لله بها فَهى له وحده جل ثناؤه و اما ما تعلمه الحفظه فما وكلت به و هو قوله (ما يلفظ من قول الالديه رقيب عتيد) و قوله (كراماكاتبين يعلمون ما تفعلون) فهذا الذى و كل به الملائكة الحافظون ما لفظ به و بدامن لسانه و ما يعلنون و يفعلون هو ما ظهر به السعى و ما اضمرته القلوب مما لم يظهر على الجوارح و ما تعتقده القلوب فذلک يعلمه جل ثناوه و كل اعمال القلوب ما عقد لايجاوز الضمير فهو مثل ذلک و الله اعلم و ما روى فى الخبر من فضل عمل السر على عمل العلانية و ان عمل السرّ يزيد على عمل العلانية سبعين ضعفا فذلک و الله اعلم لان من عمل الله عملاً فاسره فقد احب ان ينفرو الله عز و جل بعلم ذلک العمل منه واذ استغنى بعلم الله و عمله عن علم غيره و اذا ستغنى القلب بعلم الله اخلص العمل فيه و لم يعرج على من دونه ماذا علم جل ذِكره بصدق قصد العبد اليه وحده و سقط عن ذكر من دونه اثبت ذلک العمل فى اعمال الخالصين الصالحين الموثرين الله على من سواه و جازاه الله بعلمه بصدقه من الثواب سبعين ضعفاً على ما عمل من لايحمل محله و الله اعلم[۳]».

۴ - سمعت ابى يقول سمعت احمدبن جعفر يقول سألت اباالقاسم الجنيد بن محمّد عن الايمان ما هو؟ فقال الايمان هو و التصديق الايقان و حقيقة العلم بما غاب عن الاعيان لان المخبر لى بما غاب عنى ان كان عبدى صادقاً الا يُعارضنى فى صدقه ريب و لاشک اوجب على تصديقى اياه ان ثبت لى العلم بما اخبرنى و من تأكيد حقيقة ذلک ان يكون تصديق الصادق عندى يوجب على ان يكون ما اخبرنى به كانى له معاين و ذلک صفة قوة الصدق فى التصديق و قوة الايقان الموجب لاسم الايمان و قد روى عن الرسول (ص) انه قال لرجل (عبدالله كانک تراه فان لم تكن تراه فانه يراک) فامره بحاليتن احداهما اقوى من الاخرى لانى ارى الشيى بقوة العلم به و حقيقة التصديق له اقوى من ان اكون اعلم ان ذلک يرانى و ان كان علمى بانه يرانى حقيقه علم موجبة

للتصدیق و المعنی الاول اولی و اقوی و الفضل یجمعهما علی تقدیم احداهما علی الاخری قال احمد و سألته عن علاقة الایمان قال الایمان علامته طاعة من آمنت به و العمل بما یحبه و برضاه و ترک المتشاغل عنه بشیء ینقضی عنده حتی اکون علیه مقبلاً و لموافقته مؤثرا و لمرضاته متحریاً لان من صفة حقیقة علامة الایمان الا اوثر علیه شیئاً دونه و لا اتشاغل عنه سبب سواه حتی یکون المالک لسری و الحاث لجوارحی بما امرنی من آمنت به و له عرفت فعند ذلک تقع الطاعة لله علیه الاستواء و مخالفة کل الاهواء و المجانبة لما دعت الیه الاعداء و المبارکة لما انتسب الی الدنیا و الاقبال علی من هوا ولی و هذه بعض الشواهد و العلامات فیما سألت عنه و صفة الکل یطول شرحه قال و سألته: ما الایمان فقال هذا سؤال لا حقیقة له و لا معنی ینبی عن مزید من علم و انما هو الایمان بالله جلّ ثناؤه فجرداً و حقیقته فی القلوب مفرداً و انما هو ما و قر فی القلب من العلم بالله و التصدیق و بما اخبز من اموره فی سائر سمواته و ارضه مما ثبت فی الایقان و ان لم اره بالعیان فکیف یجوزان یکون للصدق صدق و للایقان ایقان و انما الصدق فعل قلبی و الایقان ما استقر من العلم عندی فکیف یجوزان یفعل فعلی و انما انا الفاعل او یعلم علمی و انما انا العالم و السؤال فی الابتداء غیر مستقیم و لوجازان یکون للایمان ایمان و للتصدیق تصدیق جازان یوالی ذلک و یکرر الی غایة تکثر فی العدد و جازان یکون کما عاد علی ثواب ایمانی و ثواب تصدیقی ان یعود علی ایمان ایمانی ثواب و علی تصدیق تصدیقی تصدیقی جزاء و لوردت استقصا القول فی واجب ذلک لاتسع به الکتاب و طال به الخطاب و هذا مختصر من الجواب»(۴)

۵- حدثنا ابوبکر محمّدبن احمدبن محمّد المفید قال سمعت اباالقاسم الجنید یقول ینبغی للعاقل الا یفقد من احدی ثلاثة مواطن یعرف فیه حاله امزاد ام منتقص و موطن یخلوفیه بتأدیب نفسه و الزامها ما یلزمها و یتقصی فیه علی معرفتها و موطن یستحضر عقله برویته مجاری التدبیر علیه و کیف تقلب فیه الاحکام فی اناء اللیل و اطراف النهار و لن یصفو عقل لا یصدر الی فهم هذا الحال الاخیر الا باحکام ما یجب علیه من اصلاح الحالین الاولین فاما الموطن الذی ینبغی له ان یعرف فیه حاله امزاد هو ام منتقص فعلیه ان یطلب مواضع الخلوة لکی لا یعارض مشغل فیفسد ما یرید اصلاحه ثم یتوجه الی موافقة ما الزم من تأدیة الفرص الذی لایزکو حال قربه الا باتمام الواجب من الفرائض ثم ینتصب انتصاب عبد بین یدی سیده یرید ان یؤدی الیه ما امر

تبادیته فحینئذ تکشف له خفایا النفوس الموارية فیعلم هو ممن ادی ما وجب علیه ام لایؤد ثم لایبرح من یعقد ذلک حتی یوقع له العلم ببرهان ما استکشفه بالعلم فان رای جهلاً اقام علی اصباحه لم یجاوزه الی عمل سواه و هذه احوال اهل الصدق فی هذا المحل (والله یؤید بنصره من یشا ان الله لقوی عزیز) اما الموطن الذی یخلو فیه بتأدیب نفسه و یقتضی فیه حال معرفتها فانه ینبغی لمن عزم علی ذلک و اراد المناصحة فی المعاملة فان النفوس ربما خبت فیها منها الاشیأ لایقف علی حدّ ذلک الامن تصفح ما هنالک فی حین حرکة الهوی فی محبة فعل الخیر المألوف فان النفس اذا الفت فعل الخیر صار خلقاً من اخلاقها و سکنت الی انها موضع لها اهلت له و تری ان الذی جری علیها من فعل ذلک الخیر فیها هی له اهل و یرصدها العدو المقیم بفنائها المجعول له السبیل علی مجاری الدم فیها خیری هو بکیده خفی غفلتها فیختلس منها بمساءلة الهوی ما لایمکنه الوصول الی اختلاسه فی غیر تلک الحال فان تألم لو کزته منه و عرف طعنته اسرع بالامانة الی من لاتقع الکفایة منه الا به فاستقصی من نفسه علم الحال التی منها وصل عدوه الیه فحرسها بلیاذة اللجاء و القا الکتف و شدة الافتقار و طلب الاعتصمام کما قال النبی من النبی بن النبی الکریم من الکریم بن الکریم کذا قال النبی (ص) «الکریم بن الکریم بن الکریم» یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم خلیل الرحمن علیهم السلام و لا ینصرف عن کیدی هن اصب الیهن واکن من الجاهلین) و علم یوسف (ع) ان کید الاعداء مع قوة الهوی لاینصرف بقوة النفس (فاستجاب له ربّه فصرف عنه کیدهن انه هو السمیع العلیم) و اما الموطن الذی یستحضر عقله علقه لرؤیة مجاری الاحکام و کیف یقلّبه لتدبیر فهو افضل الاماکن و اعلا المواطن فان الله امر جمعی خلقه ان یواصلوا عبادته و لا یسأموا خدمته فقال (ما خلقت الجن والانس الالیعبدون). فالزمهم دوام عبادته و ضمن لهم علیها فی العاجل الکفایة فی الاخری حزیل الثواب فقال (یا ایها الذین آمنوا ارکعوا و اسجدوا و اعبدوا ربکم و افعلوا الخیر لعلکم تفلحون) و هذا کما تلزم کل الخلق و وقف لیری کیف تصرف الاحکام و قد عرض لرفیع العلم و المعرفة الایعلم انه قال (کل یوم هو فی شأن) یعنی شأن الخلق و انت ایها الواقف اتری انک من الخلق الذی هو فی شانهم او تری شأنک مرضیا عنده، و لن یقدر احد علی استحضار عقله الا بانصراف الدنیا و ما فیها عنه و خروجها من قلبه فاذا انقضت الدنیا و بادت و باداهلها و انصرفت عن القلب خلا

بمسامرة رؤية التصرف و اختلاف الاحكام و تفضيل الاقسام و لن يرجع قلب من هذا وصفة الى شيىء من الانتقاع بما فى هذه التى عنها خرج و لها ترک و منها حرب الاترى الى حارثة حين يقول: عزفت نفسى عن الدنيا ثم يقول و كانى انظر الى عرش ربّى بارزاً و كانى باهل الجنة يتزاورون وكاني و هذه بعض احوال القوم»[۵].

۶ - کتب الجنيد الى ابى اسحاق المارستاني: يا اخى كيف انت فى ترک مواصلة من عرضک للتقصير و دعاک الى النقص و الفتور و كيف ينبغى ان تكـون مُـباينتک له و هجرانک و كيف اعراض سرک و نبوقلبک و غروف ضميرک عنه حقيق عليک على ما وهبه الله لک رخصک به من العلم الجليل و المنزل الشريف ان تكون عن المقبلين على الدنيا عرضانى و ان تكون لهم بسرّ ک و جهرک قالياً و ان تكون لهم فى بلائهم الى الله شافعاً فذلک بعض حقک لک و حرى بک ان تكون للمذنبين ذائداً و ان تكون لهم بفهم الخطاب الى الله رائداً و فى استنقاذهم وافداً فتلک حقايق العلمأ و اماكن الحكما واحب الخلق الى الله انفعهم لعياله و اعمهم نفعا لجملة خلقه جعلناالله و اياک من اخص من اخلصه بالاخلاص اليه و اقربهم فى محل الزلفى لديه ايحسن بالعاقل اللبيب و الفهم الاديب الطالب المطلوب المحب المحبوب المكلاالمعلم المزلف المقرب المجالس الموانس ان يعير الدنيا طرفه اويوافقها بلحظه و قد سمع سيده و مـولاه و هـو يـقول لاجل اصفيائه و سيد رسله و انبيائه (و لا تمدن عينک الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه الآية) افشاهدانت بفهم الخطاب و امكان رد الجـواب فـترک حظه من الله مما فاته و مصافاته و مكافاته و مكانه منه و موالاته ان يواد مـن لايـواده اؤيالف من لايوافقه غض يا اخى بصر سرک و بصيرة قلبک عن الايما الى النظر اليهم دون المواصلة لهم وصن بالمضمون من ضميرک عن ان تكون لک بالقوم مؤالفة فوالله لا والى الله من يحاده و لا اقبل على من يبغضه ولاعظم من عظيم ما صغره و قـلله الا ينزع عن ذلک فكن من ذلک على يقين و كن لا ماكن من اعرض من الحق مستهينا و بعد ياخى فتفضّل باحتمالى ان غلظ عليک مقالى و تجشم الصبر على ان يوافق قلبک ما فى كتابى فان المناصحة و المفاصحة خير من الاغضاء مع المباركة و انى اختم كتابى و استدعى جوابى بقولى (الحمدلِلّه الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا ان هداناالله) وصلى الله على سيدنا محمّد المصطفى و على آله و سلم تسليماً كثيراً»[۶].

۷ - کتب الجنيد الى بعض اخوانه الحمدلِلّه الذى استخلص لنفسه صفوة من خلقه

و خصهم بالعلم و المعرفة به فاستعمهم باحب الاعمال اليه و اقربها من الزلفى لديه و بلغهم من ذلک الغاية القصوی و الذروة المتناهية العليا و بعد فانی اوصيک بترک الالتفات الی کل حال ماضية فان الالتقات الی ماضی شغل عما ياتی من الحالة الکائنة و اوصيک بترک الملاحظة للحال الکائنة و بترک المنازلة لها بجولان الهمة لملتقی المستقبل من الوقت الوارد بذکر مورده و نسق ذکر موجوده فانک اذاکنت هکذا کنت تذکر من هو اولی و لا تضرک رؤية الاشيا و اوصيک بتجريد الهم و تفريد الذکر و مخالصة الرب بذلک کله و اعمل علی تخليص همک من همک لهمک و اطلب الخالص من ذکر الله جل ثناؤه بقلبک و کن حيث يراک لما يراد لک و لا تکن حيث يراد لک لما تريد لنفسک و اعمل علی محو شاهدک و اعلم انه ان کنت کلک له کان لک بکل الکل فيما تحبه منه فکن موثرا له بکل من انبسط له منک و منه بدالک و منه به بسيط عليک مالا يحيط به علمک و لا تبلغ اليه امانيک و آمالک و اذا بليت بمعاشرة طائفة من الناس فعاشرهم علی مقادير اماکنهم و کن مشرفاً عليهم بجميل ما آتاک الله و فضلک به و صلی‌الله علی سيدنا محمّد النبی الامی و علی آله و صحبه و سلم»[۷].

۸ -کتب الجنيد رحمة الله کتاباً الی علی بن سهل الاصبهانی و کان فيه و اعلم يا اخی ان الحقائق اللازمة و القصود القوية المحکمة و العزايم الصحيحة المؤکدة لم تُبق علی اهلها سبباً الا قطعته و لا معترضاً الاّ منعته و لا اثراً فی خفیّ السراير الاّ اخرجته و لا تأويلاً موهماً لصّحة المراد الاّ کشفته فالحقّ عندهم بصّحة الحال مجرّداً و الجدّ فی دوام السير محدداً علی براهين من العلم واضحة و دلايل من الحق بينةٍ[۸]».

۹ - رسالة الجنيد الی ابی بکرالکسائی رحمهم‌الله تعالی، اخی اين محلکُ عند تعطيل العشار و اين دارُک و قد خربت الديار و اين منزلک و المنازل قاعٌ صفصف قفار و اين مکانک و الاماکن عوافٍ دوارس الآثار و ماذا خبرک عند ذهاب جوامع الاخبار و فيما نظروک عند اصطلام محاضر النّظار و فيما فکُرک و ليس بحين نظر و لاافتکار و کيف هدؤک علی ممّر الليل و النّهار و کيف حذُرک عند وقوع فواجع الاقدار و کيف صبرک و لا سبيل الی عزاء و لا اصطبار فابک الآن ان وجدت سبيلاً الی البکاء بکاء الوالهة الحزينة الموجعة الثکلی بفقد اغرة آلالاف و فناء اجلّة الاخلاف و ابادة ما مضی من الاکتناف و ذهاب مشايخ الاعطاف و ورود بدايه الاختطاف و روادف عواصف الارتجاف و تتابع قواصف الانتساف و بواهر قواهر الاعتکاف و ثواقب ملامج

الاعتراف فالی انی موئلک و الی ما یبلغ مصدرک و الاحلام متمرقه و القلوب متصدعة و العقول منخلعة و الانبا کلّها مرتفعة و انت فی اوابد مندمسة و نجوم منطمسُه سُبُل ملتبسه قد اضلّک فی اختلاف مناهجها ظلماءها و انطبقت علیک ارضها و سماءها ثم اقضی بک ذلک الی لجة اللجج البحر الراخر الغامر المختلج الذی کل بحرٍ دونه اولجة فهو فیه کتفلة او مجةٍ فقد قذف بک فی کثیف امواجه و تلاطم علیک بعظیم هو له وارتجاجه فمن مستنقذک من متلفات المهالک اومُخرجک ممّا هنالک کتابی الیک ابابکرو انا احمدالله حمداً کثیراً و اساله العفو و العافیة فی الدنیا و الآخرة وصل الی منک کتبٌ فهمتُ ما ذکرتَ فیها و لم یمنعنی من اجابتک علیها ما وقع فی وهمک و شقّ علیَّ ما ذکرتَ من غمّک و لیس حالک عندی حال معتوب علیه بل حالک عندی حال معطوف علیه و بحسبک من بلایک ان اکون سبباً للزیادة فی البلاء علیک و انی علیک لمُشفق و انما مغنی من مکاتبتک لانی حذرت ان یخرج ما فی کتابی الیک الی غیرک بغیر علمک و ذلک انّی کتبت منذمدة کتاباً الی اقوام من اهل اصبهان ففُتح کتابی و اخذت نسخته استعجم بعض ما فیه علی قوم فاتعبنی تخلّصهم و لزمنی من ذلک مؤنة علیهم و بالخلق حاجةٌ الی الرفق و لیس من الرفق بالخلق ملاقاتهم بما لا یعرفون و لا مخاطبتهم بما لا یفهمون و ربّما وقع ذلک من غیر قصد الیه و لا تعمد له جعل الله علیک واقیةً و جنةً و سلّمنا و ایاک فعلیک رحمک الله بضبط لسانک و معرفة اهل زمانک و خاطِبِ الناس بما یعرفون و دعهم ممّا لا یعرفون فقل من جهل شئیاً الاّ عاداه و انّما الناس کالابل المایة لیس فیها راحلة و لاجعل الله تعالی العلماء و الحکما رحمةً من رحمته و سبطها علی عباده فاعمل علی ان تکون رحمةً علی غیرک ان کان الله قد جعلک بلاءً علی نفسک و اخرجْ الی الخلق من حالک باحوالهم و خاطبهم من قلبک علی حسب مواضعهم فذلک ابلغُ لک و لهم و السلام علیکم و رحمة الله و برکاتة»[۹].

۱۰ - «آثرک الله یا اخی بالاصطفا و جمعک بالاحتواء و خصّک بعلم اهل النُّهَی و اطلعک من المعرفة علی ما هو اَوْلیٰ و تمّم لک تریدمنک له ثم اخلاک منک له و منه له به لیُفردک فی تقلّبه لک بما شهدک من حیث لایلحقک شاهدٌ من الشواهد یُخرجک فذلک اوّل الاول الذی محابه رسوم ما ترادف مما غیبه به عنک بعلوّ ما استأثر به منه له ثم افردک منک لک فی اوّل تفریر التجرید و حقیقه کاین التفرید فکذلک اذا انفرد بذلک آباد و افنی الابادة، سلف من الحقّ من الشاهد بعد افناء محاضر الخلق فعند ذلک

یقع حقیقة الحقیقة من الحق للحق و من ذلک ما جری بحقیقة علم الانتهاء الی علم التوحید علی علم تفرید التجرید فقد عزره الله و حجبه عن کثیر ممّن ینتحله و یدّعیه و یتحقّقه و یصطفیه»[۱۰].

۱۱ - در جایی دیگر: «موتّک حقیقة الاختصاص عن لوایح الانتقاص و آواک الحقّ فی خفّی من الملاحظة لحظّک شغلاً بالا جلال له عن ذکر نفسک و حالک فی اوان ذکره ثم اذکرک انه ذکرک فی قدیم الازل قبل حین البلوی و قبل حال البلوی انّه فعّال لما یشاء و هو قدیر»[۱۱].

۱۲ - اکرمک بطاعته و خصّک بولایته و جلّلک بستره و فقّک لسنّة نبیّه (ص) و اطلعک علی فهم کتابه و انطقک بالحکمة و آنسک بالقرب و خصّک بالفواید و منحک الزیادات و الزمک بابه و کلّفک خدمته حتی تکون له موافقاً و لکأس محبته ذائقاً فیتصل العیش بالعیش و الحیاة بالحیاة و الروح بالروح فتتّم النعمة و تسلم من المعتبة فتصحّ العافیة و تکمل السلامة»[۱۲].

۱۳ - بدّت لک عجایب ما فی الغیوب من انبآیها و کشف لک عن حقایق ما تکنّ من اکنانها و اوضحت لک عن سرّ غرایب اخفائها و خاطبتک بکلّ ما کمن من عطآیها بلسانه الذی ینطق به عن خفّی مکانه فاوضح منطقٍ یُوضح عن حکم بیانه لیس بما صرّح به من الفَصح من لسانه لک بما اوقفه الحق من مراد اعلانه و ذلک غیر کاین قبل حینه و اوانه و المراد بفهم ذلک هو المُفرد الموجود من اهل دهره و زمانه»[۱۳].

۱۴ - حاطک الله بحیاطته التی یحوط بها المستخلصین من احبابه و ثبّتک و ایاناً علی سبل مرضاته و اولج بک قبابَ اُنسه و ارقاک فی ریاض فنون کرامته و کلأک فی الاحوال کلّها کلایة الجنین فی بطن امه ثم ادام لک الحیاة المستخلصة من قیمومیة الحیاة علی دوام دیمومیة ابدیته و افردک عمّا لک به و عمّاله بک حتی تکون فرداً به فی دوامها لا انت و لامالک و لا العلم به و یکون الله وحده»[۱۳].

۱۵ - در مورد تفسیر شطحیات با یزید بسطامی و اهمّیّت آن، جنید می‌گوید:

«الحکایات عن ابی‌یزید مختلفة و الناقلون عنه فیما سمعوه مفترقون و ذلک و الله اعلم لا اختلاف الاوقات الجاریة علیه فیها و لاختلاف المواطن المتداولة بما خصّ منها فکلٌّ یحکی عنه ما ضبط من قوله و یودّی ما سمع عن تفضیل مواطنه[۱۴]» و نیز می‌گوید:

«و کان من کلام یزید لقوته و غوره و انتها معانیه معترفٌ من بحر قد انفرد به و جعل ذلک البحر «له وحده» هموگوید: «انی رایتُ الغایة القصوی من حاله[۱۴]» از این تفسیر نمونه‌هایی درج و ضبط است فی‌الجمله:

«ذکر عن ابی یزید انه قال رفعنی مرّةً فاقامنی بین یدیه و قال لی یا بایزید انّ خلقی یحبون ان یروک فقلت زیّنی بوحدانتیک و البسنی انانتیک و ارفعنی الی احدیتک حتی اذا رآنی خلقُک قالوا رأیناک فتکون انت ذاک و لا اکون اناهناک فان صحّ عنه ذلک فقد قال الجنید رحمه الله فی کتاب تفسیره اکلام ابی یزید رحمه الله هذا کلام من ام یلسبه حقایق وجد التفرید فی کمال حقّ التوحید فیکون مستغنیاً بما البسه عن کون ما سأله و سؤاله لذلک یدّل علی انّه مقارب لما هناک و لیس المقارب لمکان بکاین فیه علی الامکان و الاستمکان و قوله البسنی و زیّنی و ارفعنی یدلّ علی حقیقتها وجده ممّا هذا مقداره و مکانه و لم نیل الخطوة الابقدر ما استبانه» در موردی دیگر:

«قال اوّل ما صرتُ الی وحدانیة فَصِرتُ طیراً جسمه من الاحدیة و جناحاه من الدیمومیة فلم ازل اطیر فی هواء الکیفیه عشر سنین حتی صرتُ فی میدان الازلیة فرایتُ فیها شجرة الاحدیة ثم وصف ارضها و اصلها و فرعها و اغصانها و ثمارها ثم قال فنظرتُ فعلمتُ ان هذا کلّه خدعة قال الجنید رحمة الله امّا قوله اوّل ماصرتُ الی وحدانیته فذاک اوّل لحظه الی التوحید فقد وصف ما لاحظ من ذلک و وصف النهایة فی حال بلوغه و المستقرّ فی تناهی رسوخه و هذا کلّه طریقٌ من طریق المطلوبین بالبلاغ الی حقیقة علم التوحید بشواهد معانیها منظوراً الیها متوهاً باهلها فیها مرسلین فی حق ما لاحظوه ممّا شهدوه و لیس لذلک اذا کان کذلک غایةُ کنه یَقْوی علیه المطلوب به و لارسوبٌ فی ارماس یصبرون الیه بل ذلک علی شاهد التایید فیه و ایثار التخلید فیما وجد و امنه و قال الجنید و امّا قول ابی یزید الف الف مرة فلا معنی له لان نعته اجلّ و اعظم ما وصفه و قال و انّما نَعَتَ من ذلک علی حسب ما امکنه ثم وصف ما هناک و لیس هذا بعد الحقیقة المطلوبة و لا الغایة المستوعبة و انما هذا بعضُ الطریق»[۱۵] و ایضاً:

«قال الشیخ رحمه الله و قد ذکر عن ابی یزید ایضاً انّه قال اشرفتُ علی میدان اللّیسیة فما زلتُ اطیرُ فیه عشر سنین حتی صرتُ من لَیْسَ فی لیس بلیس ثم اشرفت علی التضییع و هو میدان التوحید فلم ازل الطیرُ بلیس فی التضییع حتی ضعتُ فی الضیاع

ضیاعاً و ضعفُ فِضعْتُ من التضییع بلیس فی لیس فی ضیاعه التضییع ثم اشرفتُ علی التوحید فی غیبوبة الخلق عن العارف و غیبوبة العارف عن الخلق قال الجنید رحمه الله هذاکلّه و ماجانسه داخلٌ فی علم الشواهد علی الغیبة عن استدراک الشاهد و فیها معانٍ من الفنآء بتغیب الفناء عن الفناء و معنی قوله اشرفتُ علی میدان اللّیسیة حتی صرتُ من لیس فی لیس بلیس فذاک اوّل النزول فی حقیقة الفناء و الذهاب عن کل مایُری و لایری و فی اوّل وقوع الفناء انطماس آثارها و قوله لیس بلیس هو ذهاب ذلک کلّه عنه و ذهابه عن ذهابه و معنی لیس بلیس ای لیس شیئی یُحَسُّ و لا یوجَدُ قد طُمِسَ علی الرسوم و قطعت الاسما و غابت المحاضر و بُلعت الاشیأ عن المشاهدة فلیس شیی یوجد و لا یُحَسُّ بشیی یُعْقَد و لااسم لشییء یُعْهَد ذهب ذلک کلّه بکلّ الذهاب عنه و هو الذی یسمیّة قومٌ الفناء ثم غاب الفناء فی الفناء فضاع فی فنآیه فهو التضییع الذّی کان فی لیس به و به فی لیس و ذلک حقیقة فقد کلّ شیی و فقد النفس بعد ذلک و فقدالفقد فی الفقد و الارتماس فی الانطماس و الذهاب عن الذهاب و هذا شیئی لیس له اَمَد و لاوقت یُعهَد و قال الجنید رحمه الله ذکره لعشر سنین هو وقْتُه و لا معنی له لانّ الاوقات فی هذا الحال غایبة و اذا مضی الوقت و غاب بمعناه عمّن غُیِّبَ عنه فعشر سنین و مأیة و اکثر من ذلک کَلُّه فی معنی واحدٍ قال الجنید فیما بلغنی ثم قال ابویزید اشرفتُ علی التوحید فی غیبوبة الخلق عن العارف و غیبوبة العارف عن الخلق یقول عنه اشرافی علی التوحید تحقّق عندی غیبوبة الخلق کلّهم عن الله تعالی و انفراد الله عزّ وجلّ بکریایه عن خلیقته ثم کل الجنید هذه الالفاظ التی قال ابویزید معروفة فی ادخال المراد فیما اریدینها فهذا بلغنی عن الجنید فی تفسیر هذه الکلمات لابی یزید رحمه الله[۱۶]» با این همه در وصف با یزید چنین قضاوتی از جنید ظاهر شده: «قال الجنید ان ابا یزید مع عِظَم حاله و علوّ اشارته لم یخرج من حال البدایة و لم اسمع منه کلمةً تدل علی الکمال و النهایة...[۱۷]» و شبلی نظیر استاد خود نظر می‌دهد ولی پا فراتر نهاده می‌گوید: «لو کان ابویزید عند نا لا سلم علی ید بعض صبیاننا یعنی لاستفاد من المریدین الذین هم فی وقتنا[۱۸]».

پاورقی‌ها و یادداشتها

۱ - ص ۲۸۰ **حلیة‌الاولیأ ج۱۰.**
۲ - ص ۲۶۱ - ۲۶۰ قبلی.
۳ - ص ۲۶۴ قبلی.
۴ - ص ۲۶۶ - ۲۶۵ قبلی.
۵ - ص ۲۷۲ قبلی.
۶ - ص ۲۷۶ قبلی.
۷ - ص ۲۷۹ - ۲۸۰ قبلی.
۸ - ص ۲۳۸ **کتاب اللّمع فی التصوف.**
۹ - ص ۲۴۱ - ۲۳۹ قبلی.
۱۰ - ص ۲۴۲ - ۲۴۱ قبلی.
۱۱ - ص ۲۴۲ قبلی.
۱۲ - ص ۲۴۲ قبلی.
۱۳ - قبلی.
۱۴ - قبلی ص ۳۸۰.
۱۵ - ص ۳۸۰ تا ۳۸ قبلی.
۱۶ - ص ۳۸۷ قبلی.
۱۷ - ص ۳۹۷ قبلی.
۱۸ - ص ۳۹۷ قبلی.

فصل پنجم

رسایل جنید

رسالة لأبی القاسم الجنید أیضا الی بعض إخوانه

صفا لک من الماجد جمیل ما أولاک. و أخلصک بما خصَّک به وحباک. و کشف لک عن حقیقة ما به بداک. و آثرک بما استأثر به عمر سواک. و قربک فی الزلفی لدیه و أدناک. و بسطک بالتأنیس فی محل قربه و ناجاک. و انتجبک بجمیل أمره وصافاک. و ایّدک فی عظیم تلک المواطن و قریب تلک الأماکن بالقوة و التمکین و الهدؤ و الدعة و التسکین؟ لئلا تقوی علیک البدائه الواردة و الأنباء الغریبة القاصدة، فیلزمک لقوة ذلک علیک فی ابتداء خلوصه، ابهاتُ الذهل لما لا یجد لما لایقال منه محتمل، فکیف یحتمل ذلک أو تقف العقول بضبط ما هنالک، إن لم یمسکها بالکلایةَ و یکنف سرائرها بالرعایة؟ فأین أنت و قد أقبل بک کلک علیه، و أقبل بما یریده منک لدیه؟ و قد بسط لک فی استماع الخطاب و بسطک الی رد الجواب؟ فأنت حینئذ یقال لک و أنت قائل، و أنت مسؤول عن أنبائک و أنت مسایل، فی درر الفرائد؟ و ترادف الشواهد بدوام الزوائد و اتصال الفوائد، تهطل

بعز من المجید علیک من کل جانب؟ فلولا إحلاله علیک النعمة و تمسیکه لقلبک بالسکینة؛ لذهلت عند کون ذلک القلوب، ولتمزقت عند حضور. العقول؛ لکنه جلّ ثناؤه و تقدست أسماؤه، جاد بالفضل علی من أخلصه، و عاد بالعطف علی من اصطنعه؛ فحمل عنهم ما تحمله أباه، و حملوا ما أراده لهم و تفضل به من إدراکهم له، جعلناالله و ایاک من أقرب أولیائه لدیه منزلا. إن ربی سمیع قریب.

رسالة أبى القاسم الجنيدبن محمّد الى يحيى بن معاذ الرازى رحـمة الله عليهما

لا غبت بک عن شاهدک، و لاغاب شاهدک بک عنک، و لاحلت بـتحويلک عـن حالک بتحويله عنک، و لا بنت عن حقيقة أنبائک، و لا بانت أنباؤک بغيبة الانباء منک. و لا زلت فى الأزل شاهد الأزل فى أزليتک، و لا زال الأزل يکون لک مؤيدا لما زال منک، فكنت بحيث كنت كما لم تكن ثم كنت، بفرد انيتک متوحدا، و بوحدانيتک مؤيدا، بلا شاهد من الشواهد يشهدک. و لا غبت لدى الغيب من الغيب بغيبتک، فأين ما لا أيـن لأينه، إذ مؤين الأينات مبيد لما أيّنه و إذا الابادة مبادة فـى تأبـيد مـبيد الابـادات، و إذا الاجتماع فيما تفرق، و التفريق فيما جمع، فرق فى جمع جمعه، و إذا الجمع بـالجمع للجمع جمع فيما جمعه.

[رسالة لأبى القاسم الجنيد الى بعض إخوانه]

لا زلت أيها الموجود بباب الله راتبا، و به منه اليه لما يحبه منک طالبا، و له فى آلائه و غريب أنبائه راغبا، فحبک به عليه فيما يحبه لک و يبلغک اليه، باصطفائه الى ما يريده منک، ليصطفيک فيما يوليک بما ينتخبه لک و يجتبيک، ثم يـبديک فـيما يـوليک، و يخفيک فى عزيز ما يبديک، إعلاء لک عن مصادفة النواظر لحقيقتک، و ضن بک عن معرفة القلوب لمكانتک، و ضم لک بالاشتمال عليک الى مصون منزلتک، فكنت عند ذلک بحيث أرمس المكان مكونه، و طمس الدلائل عليه من وهم متوهمه، فكنت فيما هنالک بغيب لغيب، انتفت عن حقائقه الشكوک و الريب، كما أن الحقائق بحق اليقين تعلم، و ملاحظة العيان لها محتجبة لاتتوهم، و من وراء ذلک توحيد الموحد و ربانية الألوهية المنفرد على أولية أزلية و بقاء سرمد الأبدية، و هنالک ضلت مقاليد الفهماء، و وقفت علوم العلماء، و انتهت إليه غايات حكمة الحكماء، و هذه غاية لما هذا نـعته و سنا ذروه، و انتهت الصفة الى صفته؛ و من وراء ذلک برزخ الى يوم يبعثون. و إذا بعث الخلق بعد انقضاء مدة برزخهم و أحيوا لحقيقة البعث بعد ميتتهم، عرفوا إحياء الحى لمن أحياه، و تركه فى سرمد البقاء لمن أبقاه، و فيما أشرت به مـن ذلک شـرح يـطول وصفه، و لا يحتمل الكتاب نعته على كنهه. يا أخى رضى الله عنک، وصل كتابک السار

ظاهره و باطنه و أوله و آخره، و سررت بما ضمنته من علم غریب و حکم عزیزة و إشارات واضحة منیرة، و لم یخف عليّ ما عرضت به مع ما صرحت به، و کل ذلک علی علمی به و سَبقی الیه فهم ما قصدت له بیّن عندی، الی أین موئله والی أین نهایته و مصدره، و من أین أوله و آخره، وَکیف جری عن من جری الحکم به؛ لاعدمت استعصامک به منه، و قیام عصمتک به له، غلبت غوالب قاهرة، و بدهت بواده باهرة، أودت بقوة سلطانها، تقاوم سلطانها بالتقاهر فیما قام منها، ثم حمل بعضها علی بعض، فرکدت متواریة، و هی فی الحقیقة القوة متظاهره، تحکمت بمنیع عز التصاول، بلا أین ولا الی أین متکون بکنه نهایة، و لا هو الی مواضع محدودة، فتعرف لها غایة، إبادتها إبادة مستظلمة، و سطوتها للکل منتظمة، هیه ثم ماذا بعد ذلک، نصبهم غرضا للبلاء، و عرضهم للحَین و الجلا، و أنفذ علیهم المکاره بماضی القضاء، و جرعهم الموت صرفاً، و أجری علیهم بقدرته مایشاء، فمن بین متمانع مستعصم مغلوب، و من بین مستسلم مسلوب، فلاکان المستسلم فیها باستسلامه ناجیا، و لا المتمانع بالاستعصام من طلبها خارجا، حبست أنفاسهم فی أنفاسهم، فهم علی فرط البلاء کاظمون، و تغصصوا بتجرع المر المتلف، فهم علی التلف مشرفون، فلو أطلقت الأرواح أن تفیض لکان فی ذلک راحتها، لکنه فی الموت ألم مذاق الموت حابسها، لایأملون بعد الموت فرجا، و لا لهم قبل الموت من فرط البلاء مخرج یا أخی هؤلاء قوم هذه بعض صفائهم، و کرهت الإطالة علیک فی نعت حالهم و سمع سامعون ببعض نعت ما بلغ القوم ألیه، و ما القوم من حقایق ذلک کائنون فی لدیه، فسموا بالهموم انتهاء الی مطابته، قبل النزول بالکون فی محض حقیقته. و شبه علیهم فیه کائنات المحظئ، و خفی علیهم المعزز من کون التولّی، و جرت علیهم أحکام أولئک فی أحکامهم، و استمر مترادف الزلل علی مضی أیامهم، و کان عندهم أنهم أولئک ولیسوا بأولئک، و قوی علیهم موهم حالهم أنهم فیما هنالک. هیهات هیهات ما أبعد من ذلک منالهم، و ما أعظم ما یجری علیهم من الخلل فی توهم حالهم، أعاذنا الله و إیاک یا أخی من کل حال لاتکون ملحض الحقیقة متصادقة، و کا تکون لما أحکمه الحق مؤالفة، و مع ما ذکرته من هذه الحال و ما فیها، فهی واسطة بین حالین، والذی جری منها فرق إذا انکشفت بین منزلتین، و لیس مراد الحق بها هی بعینها، لکن ذلک علی صحة کونه لیکشف بها ماوراءها. و علم الأکابر و منازل العظماء و أماکن الحکماء و صریح حقیقة فهم الفهماء بعد عبور ذلک و تجاوزه

الی ما لو سنح سانح لتعبیره و جری الحکم ببعض وصف تفسیره، «لخشعت الوجوه للحیّ القیوم و قد خاب من حمل ظلما یا اخی لاعدمت اشارتک بالحقّ علی ما بسط الحقّ الیک وقرت عینی فیک ببلوغ النهایة الی ما أطلعک الحق علیه. أنت بعض أناسي، و شرکاء رغبتی و کبیر من کبراء إخوتی و خلّ من أخلاء قلبی بخالص محبتی. ألست أحد من بقی من کبراء إخواننا وأحد المشار الیهم من أبناء جنسنا، و من عظمت نعمة الله علینا فیه فیما وهبه لنا منه. لاتدع یا أخی متفضلا متطولا محسنا مکاتبتنا و مواصلتنا نستریح عند ذلک الی طیب خبرک و نتفرج ببقاء أثرک و نبتهج بعظم ما وهبه الله لک، فإن کان ذلک عندک مما نستحقه فعلته و إلا جعلت ذلک تطوعا منک علینا و امتنانا یصل منک الینا، و علیک سلام الله و رحمته و علی جمیع إخواننا.

نسخة کتاب الجنید الی عمرو بن عثمان المکی رحمهما الله تعالی

أوتیت من العلم و الحکمة أعلی منازله، و تناهیت من الرسوخ فی المعرفة الی غایة اماکنها، و ادنیت فی مجالس القرب الی ازلف مواطنها، و تبوّی بک من کمال جوامع الإنباء الی استیعاب معاملها، فجری ذلک لک بالتمکین و أنت مستبصر، و علوت فی سمو انتهائه مشرفا مستظهراً. قد تضمنته بقوة الاشتمال علیه فأفضی الیک؟ و استغنیت عن السعایة الیه بمنیع صولة التمکین، لأنک لذلک کله بواضح الحق مستبین، و لأنک فیما اختلف فیه من العلم علی صحة الیقین؛ و جعلک الله مع ذلک ممن سعد به إخوانه، و نالوا البغیة من العلم بوصفه و بیانه، و انکشفت لهم الحقائق المشفیة من تعبیر لسانه، و أنس منهم من غاب أو حضر بشرف مکانه، بل جعلک الله نورا یملأ بسنا ضیائه الخافقین و یلوح مضیئاً طالعا علی سائر الثقلین؛ فینال عند ذلک کل فریق منهم حظه الکامل و یصل الی مراده الشامل الفاضل، حتی تکون هذه الظواهر أُموره التی ألبسها و بوادی أحواله التی أرید بها، و قد نظر فیها فوقفت به الضنه عن ظهوره، و تضمنه الصون و الحجبة و الکتم عن حضوره. و ذلک سر تضل العقول عن الإشارة إلیه؛ و تنقطع الفهوم عن شیء من الورود علیه، هیهات هیهات طمست عن ذلک أطواق کوامل العلماء، وضلت عنه مقالید أکابر الفهماء فهو فی تفرد توحده علیّ، و یعزل قیومته تجرده فکم من مومیء إلیه بتوهمه، و من مظهر التحقیق به بالطیب عنده أن یعرض

لینطق به، تلجلج لسانه و تحیر عند الإیما به إلی بیانه. و یظن الجاهل إذا سمعه أنه قد أَصاب و هو فی عمیاء مظلمة عند الخطاب، یکون فی دعواه و حقیقة الحق تدفعه، و یوهم بوصفه السامع فی القصد الی ما یقع الفهم به فی النفاذ فیما أمربه، و الترک لما نهی عنه. و ذلک بعض حق العلم علی من حمله، فمتی اقتضیت لنفسک یقع العلم لها قبل إعطائک منها حق ماللعلم. واجب احتجب عنک نفعه و نوره و بقی علیک رسمه و ظهوره، و ذلک حجة للعلم علیک و إن کان رسمه ظاهرا لدیک، فاحذر أیها الرجل الذی قد لبس من العلم ظاهر حلیته، و أوما المشیرون إلیه بجمیل لبسته و قصر عن العلم بمحض حقیقته، ما وقعت به الإشارة إلیک و انبسطت به الألسن من الثناء علیک فإن ذلک حتف لمن هذه الصفة صفته، و حجة من الله تعالی علیه فی عاقبته.

فلما سمع العالم من الحکیم ما نطق به، وقرع سمعه بیان ما شرحه له، أطرق مفکرا ثم انتحب بعد الفکرة باکیاً، فطال بکاؤه و علا نحیبه و اشتد اضطرابه، فأقبل علیه عند ذلک الحکیم فقال له: الآن حین بدت شمس الحکمة تطلع علیک و واضح نورها یصل إلیک، و عند ذلک تنجلی عنک ظلمات ما أعرضت عنه من علمک، و اغفلته من موانع العلل لفهمک، و انی أؤمل بذلک صلاح ما أفسدته و التلافی لحفظ ما ضیعته.

فلما سمع العالم أقبال الحکیم علیه بذلک، سکن من اضطرابه و هدأ من شدة بکائه، ثم أقبل علی الحکیم فقال: زدنی من دوائک هذا فقد لاوم جراحی، وقویت الأطماع فی الوقوع لحجتی، فتخلصنی بلطیف حیلتک و رفق حکمتک من وبال ما أنت أَعلم بما کَمَن منه فی سری، و استترعنی من خفیّ هوی الشر، فقد انطوی عنی فی سالف الأوقات الماضیة خفی مستبطنات کانت فی السرائر کامنه و کشفت لی عنها بجمیل نعتک و أوقفتنی کانت فی السرائر کامنه و کشفت لی عنها بجمیل نعتک و أوقفتنی علی ما بطن منها بلطیف رفقک. قال له الحکیم: تحمدالله أَبداً فیما أنعم به علیک من اطلاعه إیاک علی ذلک و إیقافه لک علی مواضع خللک، فکن بالذل بین یدیه خاضعا، و افتقر إلیه بالاستکانة و الخضوع ضارعا، فإنک لاتَخْفَی مناجاتک له سامعا، و اِنک إذا کنت کذلک کانت لک إلیه شافعا، و اعلم مع ذلک أن ألسنة الحکمة لاتنطق إلا من بعد أن یؤذن لها، و إذا نطقت وقع النفع لمن أسمع بها، و إنما مثل ذلک من فضل الله علی خلقه، مثل غیث سمائه الذی إذا أنزله و أحیا به میت أرضه، أما سمعت الله تعالی یقول «فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الأرض بعد موتها إن ذلک لمحیی الموتی و هو علی کل

شئ قدير» و كذلک يحيی الله تعالی بألسنة الحكمة ما أمات الإعراض عنه من قلوب اهل الغفلة... قال العالم للحكيم: أجل إن الذی وصفته كما وصفته، و إنی أؤمل من الذی انتدبتنی بلسان حكمتک وجاد علیّ تعطف رحمتک، أن تستنقذنی من وبال التقصير بدلالتک و تخرجنی من ذلة التخلف بمصادقة رؤيتک، و قد علمت الآن أن أربی الی التكشف لی عما لزمنی من و بال تركی للعمل بعلمی و تخلفی عما أوجبه حق العلم علیّ، و عما استتر فی نفسی وانطوی بالاستخفا، فی سری ما لم أكن له مدركا و لا بما معی من العلم عليه واقفا، و قد أشرقت الآن بقدر ما أيّدنی الله تعالی به منک و منّ بی علیّ، و كشفه لی بأسبابک علی بعض ذلک، فبعلمی بالقليل من ذلک علمت أن علی منه كثيراً لم أدركه، و خَفیّ مستبطنات لم أره و لم أعرفه، فاكشف لی أيها الحكيم من أمری عما أنت أعلم به منی، فإن الطبيب أعلم بداء السقيم من نفسه، و أحق أن يصف له من الدواء ما يكون سببا لبرئه!

قال له الحكيم: قد بدت مطالعات الفهم تلحقک بمعرفة ما عليک من ذلک ولک، وبدت أوائل معانی الصحو تلوح لعقلک، و بدت أوائل الافاقة تسعی بحركاتها لبعض ما فی سرک. و اعلم أن ضرر الاديان أشر من ضرر الأبدان، و سقم الجوارح و الأجسام أسهل من سقم القلوب و الأفهام، لأن علل الدين و الآفات للمعترضة علی اليقين سبب للبوار، و موردة لأهلها علی النار، مؤدية الی سخط الجبار، و ما عدا ذلک الی غيره و كان واقفا فيما سواء من الأمراض و الأسقام الكائنة فی الجوارح و الأجسام، فذلک ضرر يؤمل برؤه و يزول مكروهه و شره و يرجی من الله تعالی ثوابه و أجره. أعلم أن الطبيب العالم المحبوب و الحكيم الناصح المؤدب أعلم بدنف الابدان و العلل المخامرة بآفاتها للأديان، لأن المعبر عنهما يعبر عما يجد من ذاته، والواصف لما حلّ به مِن بلائه، مقصر عن بلوغ نعته لذلک، مختلف عن الوصف لما هنالک، و وصف المتطبّب الخبير المجرب البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجدوه، وينبئهم عن زوال ما فقدوه، حتی كأن الموصوف بعبارة اللسان منظور إليه بحقيقة العيان... و انی اصف لک علی اثر ذلک أموراً تقوّی لک حالک و تبلغک غاية البغية من سؤالک والقوة بالله العظيم.

اعلم أيها المنسوب الی العلم بوقوع الصحولک تتبين حيرة السكرة. و بكون الإفاقة تقف علی وقت الغمرة، و بصحة الذكر ينكشف لک و بال الغفلة، و بالسلامة و العافية

يتميزلک وقت العلة. فاعلم أن ذلک كله مشغل فی حين كونه عن حقيقة معرفته، ضار لأهله بما لبسهم منه عن وجود حيرته إلا بجمله، عِلمّ مزاجه اللبس والظلمة ليثبت الله تعالی بذلک عليهم الحجة، فخلّ عن نفسک أيها المعنّى بها و الحريص على تعجيل إستنقاذها وبال السكرة و الغمرة و الغفلة و الحيرة باستعمال ما أصفه لک، و الاسراع الى ما أحثک عليه، و المبادرة ما أشير به إليک، فإن صحة الصدق وجودة القصد يؤديانک الى المحل الذی هو باب المدخل فيما تحبه و المخرج مما تكرهه، و لن يحجبک عن بلوغ ما تريد - و القوة بالله - إلا بتقصيرک عن المجاهدة فی واجب حق السعی عليک، فاحذر ثم احذر أن تكون على شیء من ذلک مقصراً، أو ألفاک وقتا و أنت عنه فاتر راجع، فإن مطيتک الموصلة لک الى بغيتک صدقک فی إقامة المناصحة فی محل مجاهدتک؛ فقد أُوقفتک على وجه المنهج و المدرجة و قربتک من المسير على أُوضح المحجة.

و اعلم أيها الرجل الحاذر المحثوث المبادر أنّ الاقامة المانعة لَک و لنظرائک بعد الحمل للعلم و طول السعاية فيه و دوام العناية بجمعه و الاستكثار من الحمل له، الميل الى التأويل و الدخول به فيما خفی من النفس من الميل الى التأويل و الدخول به فيما خفی من النفس من الميل الى الدنيا و الركون إليها و هم فی ذلک على معانی مختلفه: فمتأول متبين الأغماض و الأعراض فيما استكن فی خفايا نفسه، فمضى فيه على ما عليه منه و العلم بنكته. و لا يتركه فی كثير من الأوقات و يستتر ذلک عليه فی بعض أوقاته. و متأول قصد الصحة و التحقيق فيما تأوله، و لحقه فی ذلک الميل من حيث لم يستدركه، وانطوى عليه ما عليه فيما قصد له، و كان عنده الذی عمدله و تأوّله أولى به من غيره فمضى على ذلک، و هذا نعت حاله، فكان مما قصد له فی التأويل على معنی الصفة الأولى التی تُبين لصاحبها خفي أغماضه و طوي ما فی نفسه إذ جعل العلم ذريعة و سبباً الى ذلک، فلبس حليته و تحمل بلبوسه و أظهر بالتأويل أثر العلم و دعا اليه و نصب نفسه للشهرة به ليعلم الناس ما علم منه، فلما عُرف موضعه و مكانه و سُمع منه و أقبل الناس عليه نحوه، استحسن اجتماع العوام عليه و ثناء الجاهلين بما ليس فيه، فقوي عليه بذلک سلطان التأويل، و أوهم نفسه حظ اجتماعهم و انبساط ثنائهم و كثرة تعظيمهم و حسن قبولهم له، بما ظهر من نفسه و تحسّن به، مما يعلم الله تعالی منه خلاف ما أسرّه و أضمره، فلما استوى له ذلک عند العوام و الجهلة، و كثرة حمد

الحامدين بالغلط و الغفلة، مال إلى ما فى نفسه من أخذ العوض على ما نشر من علمه، و رضى بما تعجله من ذلک ثواباً لعلمه، و صار بائعا للعلم بالثمن اليسير و الخطر القليل، و رضى بالدنيا عوضا من الآخرة و من ثواب الله تعالى على الأعمال الصالحة، فى جملة من ذمّة الله تعالى فى كتابه و قصّ علينا من بيانه على لسان نبيه صلى الله عليه و سلم. قال الله عزّ و جلّ «و إذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيينه للناس و لا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون» و قال تعالى «فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى و يقولون سيغفرلنا و إن يأتهم عرض مثله يأخذوه» فذمّهم الله تعالى و قصّ علينا فى كتابه و صرّح بذلک إلى العقلاء من عباده، و بيّنه بياناً محكماً قوياً لئلا يكون لمحتج فى ذلک حجة، و لا لقائل فيه مساغ و لا مدافعة. ثم إن الله تعالى قصّ علينا قصص الأنبياء عليهم السلام و أخبرنا بما نعتهم به و بما أخذ عليهم من ترک الدنيا و التشمير الى الآخرة، و ألا يأخذوا على شىء من ذلک ثمناً و لا يريدون عليه أجراً. و لأن حق العلم و حق تأديته إلى الخلق ألايكون لشئ منه جزا إلا ثواب الله عزّ وجلّ عليه و الجنة التى جعلها دار من اتقاه و أطاعه قال الله تعالى لنبيه عليه السلام «قل ما أسالكم عليه من أجر و ما أنا من المتكلفين». و قال تعالى «قل لا أسالكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى». و كذلک قصَّ علينا فى قصص الأنبياء عليهم السلام، قال نوح «قل ما أسالكم عليه من أجر و ما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه» و قال «إن أجرى إلا على الذى فطرنى». و مثل هذا كثير فى كتاب الله تعالى. و هذه سيرة الأنبياء عليهم السلام فى الأمم و سيرة العلماء فى الناس ألا يأخذون على شىء من العلم ثمنا و لا يطلبون على شى بما يعلمون أجرا و سيما [ما] أخذه العلماء على العلم سحتا و سيما ما أخذه الربانيون و الأحبار مع نهيهم عن ذلک فقال تعالى «لولاينهيٰهم الربانيون و الاحبار عن قولهم الإثم و أكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون»، و الأخبار فى النهى عن ذلک كثيرة و الاستقصا فى ذلک من الحجة يطول وصفه و قد تبين لک بعض ما فيه كفايه و بلاغ والله الموفق.

و أما الطوائف التى تأولت ورأت أن الذى تأولته هو الحق فإنهم قوم لحقهم الزلل من حيث غاب عنهم علم الحقيقة، ونالهم من المشكلات التى لاتَبين لأهلها إلا بعد التورط فيها و الانعماس فى مكروهها؛ جعل القوم أئمتهم فيما تأولوه رجالا قلّت

مناصحتهم لأنفسهم و لم يصادفوا صواب الحقيقة فيما عمدوه قالوا، بالخلق إلينا فيما عَلِمناه أشد الحاجة، و علمّنا إقامة الحق فى سائر الخلق، فمن ذلک تقديم الأئمة و المشورة عنهم و التّقوى بهم و كذلک الأمراء و الرؤساء و عظماء أبنا الدنيا؛ فجعلوا السعى الى الخلفاء و الامراء و الحكماء و عظماء ابناء الدنيا عملا لهم يحتسبون به و يؤملون ثوابه و جعلوه من أجل الأعمال واعظمها قدراً و أوفرها عندهم ثواباً، فحملوا العلم اليهم و طرقوا به ابوابهم، و سعوا بما حملوه منه الى من لم يطلبهم له و لم يدعهم اليه و لم يعرفهم به فلحقهم فى أول الأمر ذلّ السعاية و التوسل الى الحجّاب و مهانة الوقوف على ابوابهم فمن بين مأذون له و من بين مردود، قد لحقتهم المذلة، و علتهم العقوبة، و لبستهم الذلة، و رجعوا بخضوع المذلة، فلم يزالوا كذلک فى نَصَبِ الغدو و الرواح، و ذلک سبب الهلكة و الاجتياح حتى وصلوا الى الذى قصدوا، و نسوا الاله الذى عبدوا، و أوردتهم الغفلة و النسيان موارد الاموات، و غمرتهم كثرة العلل و الافات و اتصلت بأبصارهم و قلوبهم فتنة ما أعد أبناء الدنيا لأنفسهم و آثروه على أمور آخرتهم من بهجة رونقها و نضرة زينتها ولوعة زهرتها.

و اعلم أيها الباحث عن واجب العلم و شرفه، و الطالب للمصافاة بخالص الأعمال لسيده، أن أقدام القوم عن مناهج الحقيقة انحرفت، و أن قلوبهم على صحيح الارادات ما استوت، و أنهم مالوا بخفى ما فى النفوس على جميل ما أظهروه والى محبة علم الخلق به وتعظيهم عليه و إجلالهم من أجله. و أحبوا اجتماع الخلق عليهم و إشارتهم إليهم حتى تصوّب آراؤهم و تصدق أقوالهم و تكبر غايتهم و يتصل الثناؤلهم و إن قصر عن شىء من ذلک عنهم كرهوا و ان لم يقع لهم ما يحبون غضبوا و لا تسل عن فرط الغضب منهم و الرضا و التعتب منهم على من خالف مواقع الهوى. وصفهم بكل ما هم فيه يطول به الشرح و يطول به الكلام، و قد شرحت لک من وصفهم ما انبسط به لسانى، و أجرى لک من نعتى و بيانى و فى ذلک كفاية.

فالبس الآن أنت جلابيب الحذر و تدرع بأدرع الخوف، وخذ على نفسک جنة التقوى، و قم لله تعالى على نفسک بدوام الرعاية، و دوام التفتيش و شدة المحاسبة و جودة التحصيل و صدق البحث وصل سرا مع ذلک بدوام الذكر و قوىّ الفكر فكر ممن جاهد فى الله عزّ و جلّ حق جهاده، و ممن أثنى الله تعالى عليه من صالحى عباده، مع ما يقع لک من الوعد الجميل و الثواب الجزيل، قال الله عزّ و جلّ: «والذين جاهدوا فينا

لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين» و قال الله تعالى «ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و أشد تثبيتا» فهاتان آيتان موجبتان لمنالات الخير و وقوع الهداية و الرشد، فخذ بحظك الأوفر من العمل بهما و اللزوم لما أمر الله تعالى فيهما. وكن على حذر من موافقة شيء مما تقدم به النعت من ذلك التأويل و خطأ الرأى، فإن ذلك مؤدى إلى إحباط العمل و شدة الندامة فى المنقلب.

قال له العالم: أيها الحكيم قد أتيت على الذى فى نفسى و بلغت مدى ما كان يجول فى صدرى وزدت على ذلک من الوصف أشيا عرفت فضلها، و انكشف لى صواب العلم بها و أرجو أن يكون ذلک من فضل الله تعالى و رحمته لى، و قد جعلک الله تعالى سببا لتنبيهى على أمور لولامنة الله تعالى علىّ بک فيها لذهب بى التقصير عن العلم بها، حيث ذهب بمن تقدم وصفک له، فاوقفنى حقيقة علمک بها على ذلله و خطأ رأيه. و قد أنعم الله علىّ بما أيّدنى به منک، و عظّم عندى قدر ما جعلک الله له أهلا و موضعا من شرحک لما تقدم من نعته و وصفه، من أحوال الطبقات الثلاثة المتأولين، و ما وقع لهم من الخطأ فى القصد و الميل بالعمل الى غير منهجه، والى الانحراف فيه عن سواء السبيل و قد احتجت أن تصف لى العاملين لله تعالى بحقيقة العلم القائمين بحقه، الصادقين فيما حملوا منه و فيما قلدوه من تأديته، الممدوحين بنشره و بما نقلوا الى من دونهم منه، و المحتسبين فى تعليمهم الناس على صحة الارادة و صلاح النية و جميل السيرة، الذين لم تمل بهم الاطماع و لم يفتنهم الاختداع، و لم تعرج بهم الأهواء و لم تسترقهم إرادات النفوس، و لم تعطف بهم الدنيا، و لم يجر عليهم الزلل و الخطأ، و كانوا فى ذلک كله على صحة المعنى. قال الحكيم: ابشر بما فتح الله تعالى لک من باب السئوال، و يسرک له من صحة المقال، فأن ذلک إن شاء الله تعالى سبب لک إلى ركوب الأعمال و مباشرة جميل الأفعال، و مؤديا لما أؤمله لک الى تمهيد صدقک، فاخلص الإرادة لله تعالى فى حقيقة قصدک، و اجعل توسلک الى الحكمة و استدعائک لما تحب منها تخصين سرک من العلل المانعة عنها؛ واصلح الضمير باجمامه لما يجب لها، فان الحكمة لمن اشتملت عليه فيها الرغبة، و استولت على خالص سره المحبة، أشد عطفاً و حنيناً و ميلا من الام الشفيقة و الاب الرفيق. وكأنى مع ذلک أرى سحابا من العلم غدقة منبسطةً عليک مونقةً قد أظلک غمامها، و قويت لک الامال باستتمامها، فاستمطر الغيث الكائن فيها بدوام الوقوف بحضرة فنائها، و أدم الاستغاثة بمنزل الغيث

و منشر السحاب و كاشف الضر و معتق الرقاب؛ و اعلم أنه جلّ ثناؤه يحيى بقطرة من غيث رحمته، موات ما أنزلها عليه من بريته، فتحرَّى طلب الحياة تكون السقيا، فإن أوائل تلك الغمام توجدك الشفا و إن غدق ما بها يغسل عن سرك الميل الى الدنيا، و مباشرته بجسمك يغسل عنك سائر الأدواء وَ ذوقك لسائغ طعمه يميت من نفسك الهوى. و اعلم ان الله تعالى إذا أراد عبدا سهل له السبيل و وطأله التثقيل و اسرَع به فى الترحيل و بلّغه المنزل الفضيل و منحه الحظ الجزيل و إنى أُؤملك من الذى عرضك لنجح السؤال و صحيح القصد فى المقال أن يبلغك بفضله عليك و رحمته إياك، منازل المنتجبين من أوليائه، و الأصفياء المستخلصين من عباده و أنا واصف لك إن شاء الله تعالى ما سألك عنه، من نعت أهل الحقائق من أهل العلم، العاملين به، الصادقين فى القصد اليه، المجتهدين فى إقامة حقه، المريدين للعلم لما وجب عليهم منه، الذين لم تفتنهم فيما قصدوه أطماع الدنيا، و لم تمل بهم عن الأخذ بحقيقته، و لم يستفزهم الغواة من الأعداء، «أولئک حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون» اعلم أن أول ما أوتى المحققين من أهل العلم من العلم فى أول الطلب اصلاح النية و صحة المراد و الموافقة فيه للنفوس فيما بدا من إرادة الطلب، فلم يبيحوا أقدامهم السعى، و لم يتحركوا فى ذلک بالجوارح، إلا من بعد ما أحكم جميل النظر لهم بالانبساط فيه، فسعوا فيه على أصل ما أدبهم العلم به فى اَول الأمر، و مضوا على صحة الحال و شهادة العلم بذلک؛ و الزم صحة ما يبدؤ به الحق قلوبهم، الإشفاق و الحذر و التقية، فضَمهم وجود ذلک، و الزمهم حضر الجوراح و ضبط السرائر و دوام الصمت، و خافوا مع ذلک أن يكونوا قد قصروا عن واجب حق السعى فى طلب العلم، واشتد تحصيلهم على النفوس، و صحبهم جميل الذكر و دوام الفكر فى مواطن السعى فحما هم ذلک عن الانبساط عن معاشرة الطالبين له، و الساعين معهم فيه فكانوا بحال و الحاضرين معهم بحال، كلما بدا من غيرهم لغو أعرضوا، و كلما بدا من سواهم غفلة او لعب خافوا و حذروا و كلّما ظهرلهم من غيرهم مزعج يجرى الى تأكيد حالهم و تشديد ضبطهم لما عليهم يدعون لمن حضرهم بالسلامة، و يحبون لهم الصلاح و الاستقامة، لايؤذون الناس و لا يحقرونهم و لا يغتابونهم و لا يذمونهم، بل يشفقون عليهم إذا رأوا منهم الزلل و يدْعون لهم إذا بدا منهم الخلل، يعرفون المنكر و ينكرونه و يتجنبونه، و يعرفون المعروف و يحبّونه و يستعملونه، لا يزدرون المقصّرين لكثرة وجوده، و لا

يغمصون مَنْ دونهم لما به من حالهم حمدوه، بل يعرفون ذلک بدلالة العلم عليه و لا يخفى عليهم من القوم ما نسبهم الحق اليه فصواب ذلک و خطؤه لهم بالعلم مميز والسلامة من رؤية مكروه ذلک لهم صاحب، و فيما الزمهم الاشقاة و التقوى شاغل و لهم على طلب العلم مقبل، السنتهم بحمد ربهم عند سماع العلم ناطقة، و قلوبهم الى اعتقاد العمل به مبادرة، و آذانهم بحسن الإصغاء اليه سامعةو و أبدانهم بالخدمة لله تعالى ساعية، أحسنوا على جميل السيرة جمعه، و بالوفاء بفضل الله تعالى عليهم فهمه، و لم يزالوا بدوام السعى اليه و شدة الإقبال عليه و بكثرة اللزوم لمن العلم حاضر لديه، حتى أحذوا منه بالحظ الأوفر و النصيب الأكبر، فلما بلغوا منه الى ما به يستعينون، و غاية ما اليه يحتاجون، و بحقائقه فى سائر الأوقات يعملون، رجعوا الي تفتيش ماكتبوا و الى البحث عما منه طلبوا، فكان مانعاًلهم من السعاية جامعا لهم الى الخلوة بالعبادة، و وقفت بالناس اليهم الحاجة، و عرف موضعهم بجميل الإرادة و عرف أماكنهم من العلم؛ و شرفت أحوالهم من الفضل و انبسط ذلک و نشأ و ظهر لک و بدا، فمن بين خال بعلمه متشاغل عن الخليفة بعبادته مؤثر للعمل فيما فتح الله تعالى عليه منه، و لا يريد بإدامة الخدمة لله تعالى بدلا، و لا بالخلوة بما فتح الله تعالى له من ذلک حولا؛ و من بين من حضرته فى نَشْرِ العلم النية، و قويت له على تعليمه العزيمة، و سخت له فى ذلک رؤية الفضيلة، فانبسط فى نشر العلم محتسبا، و كان فى العمل لله تعالى بذلک مخلصا، يرغب الى الله عزّ و جلّ فى جميل الثواب، و يؤمل من الله تعالى جميل العائدة فى المآب، مصحوبا فى ذلک بمصادفة الصواب، إذا قال نطق بقوة العلم، و إذا سكت سكت بوقار الحلم، و إذا قصد الى البيان قرَّب منال الفهم، إذا كثروا عليه أحب نفعهم، و إذا تفرقوا عنه نصحهم، يؤدى اليهم ما حمل من العلم بلسان فصيح و بيان صحيح، بقلب نصوح و قول صادق، و لا يعجل على من جهل، و لا يكافى من زلّ و أخطأ، و لا يواقف بالمراآة أحدا، يعفو عم ظلمه، و يعطى من حرمه، و يحسن إلى من أساء اليه، و متجاوز عمن يتعدى عليه، لا يريد على شيء من أعماله من الخلق اجرا، و لا يميل الى مدحة و لا ثناء، يجتهدلله تعالى فى إخلاص أعماله و يريد وجهه بجميل أفعاله، لا يقبل الدنيا ممن يبذلهاله، و لا يعرج على من انبسط بها اليه، يضع الدنيا حيث وضعها خالقها، و يغنيه منها ما قسمه له رازقه، لا يشغل منها بما يزول، و لا يعمل فيها بما لا يدوم، منصرف بقلبه عن زينتها، منحرف عن كل ما دعى اليها من بهجة رونقها، يكفيه ما قلّ و

صفا، و يجزيه ما سلم و استوى يـقف مـنها عـند الشـبهات، و يـنصرف عـن الأمـور المشكلات، بل هو للحلال البين تارک، و فی الأخذ لما لا بد له منه مقتصد، قد آثر فيها و فی کل ما دعی إليها الزهادة، و لزوم الكد و العبادة. يرحم من مال برغبته اليها و يرثی لمن أقبل بطلبه عليها، لا يراها حظاً لمن طلبها، و لا ثمنا لسعي من اشتغل بها، ينظر إليها بعين زوالها، و بِقرب انتقالها، فهذا محل الدنيا عنده، و مكانها فی العلم بها لديه؛ و هو مع ما وصفته لک دائم العزلة، كثير الخلوة، متصل الجد و الخدمة، يجد راحة قلبه و قرة عينيه و سرور فؤاده، فيما خلص من صالح العمل إلى سيده، و أمل عائدة ثـوابـه فـی معاده، فإذا ظهر للناس فی وقت اجتماعهم عليه، و طلبهم للـعلم العـتيد لديـه، ظـهر بجميل النية و صحيح الإرادة، فكان ذلک عنده بعض الإعمال المقربة الصالحة، فهو لا يخلو من حال هو بها فی الخلوة متعبدا، والى الله تعالى فيما يقرب اليه مجتهدا، و من حاله أن تكون قد حضرته النية. و يبرز للخلق فيكون لعلمه ناشرا و لهم مما عـلمه الله تعالى معلما. و الوجل و الخوف من الله عزّ وجلّ فی أحواله، و الحذر و الإشفاق دائما لا يفارقه، يقوم بشرائط علمه، و يعدل فی قوله و حكمه، هو من أقوم الناس بالإحكام و أعلمهم بالحلال والحرام و ابصرهم بشرائع الاسلام يقع على آثـار المـرسلين و يـتبع سنن الأولياء و الصالحين، لا يميل إلى بدعة، و لا يقصر عن الأخذ بالسنة، يعلم بـارع محكم قوی، و حال واضح بين مستو، متوسط بجميع المذاهب متحری لأقوم الآراء، لا يميل إلى الكلام، و لا يخطر به منه اهتمام، لا يطعن على الأئمة و لا يذمها، و يحب لها من الصلاح ما يعمهاو يرى السمع و الطاعة و لا ينزع يدا من جماعة، يرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين، و الغواة المارقين، الذين يريدون الفتن، و يبتغون الفساد فی الأرض، أولئک العداة و الفساق و الظلمة المراق، الذين سلكوا غير سـبيل الهدى، واستصحبوا الغواية و الردى و مالوا بالفتنة إلى الدنيا. و قد رفع الله عزّ و جلّ عن ذلک أقدار العلماء، وجعلهم أئمة هداة نصحاء، أخيارا أبرارا أتقيا خلصاء سعداء نجباء سادة أجلة عظماء حلماء كرماء أولياء، جعلهم الله أعلاما مـن الحـق مـنشورة و مـناراً للهدى منصوبة، و مناهج للبرية مضروبة، أولئک علماء المسلمين و أمناء المؤمنين و أجلة المتقين، مضروبة، أولئک علماء المسلمين و أمناء المؤمنين و أجلة المتقين، فبهم فی نوائب الدين يقتدی، و بنورهم فی ظلمات الجهل يهتدی، و بـضياء عـلمهم فـی الظلماء يستضى، جعلهم الله عزّ و جلّ رحمة لعباده، و بركة على من شـاء مـن بـريته،

يعلم بهم الجاهل و يذكربهم الغافل، ويرشد بهم السائل، و يعطى بهم النائل، و يـزيد بهم العامل، و يبلغ بهم الى المحل الفاضل، و يحثّ بهم الراحل، و يمكن بهم القـوى الكامل، أولئک الذين عمروا بالذكرلله تعالى أعمارهم. و قطعوا بالعمل الفاضل الزكّي آجالهُم و بقوا بذلک للخليفة محمود آثارهم، و وضحت للبرية ضياء أنوارهم، فـمن اقتبس من سنا نورهم استضاء، و من قفا على آثارهم اهتدى، و من أتبع سير ماهم عليه سعد، و لم يشق، أحياهم الله تعالى حياة دائمة، و يتوفاهم وفاة سالمة، و أنسوا بما قدموا به إلى الآخرة، جعل الله خواتم أمورهم أفضلها، و أحوالهم التى قُبضوا عليها أجملها.

و بعد أيها السائل عن نعت المحققين من العلماء العاملين بالعلم فى مدة البقاء، فقد وصفت لک بعض أحوالهم و نَعَتَ لک كـثيرا مـن جـميل أفـعالهم، ولو أردت بـلوغ الاستقصاء لوصفهم، و ذكر ما يستحقونه من نعتهم، لطـال بـذلک كـتابى، واتسـع بـه جوابى، و فيما أجرى الله تعالى ذكره من ذلک كفاية لمن اهتدى، و بلاغ لمن عمل بما هو أولى.

قال العالم للحكيم: أيها الأستاذ العطوف الرحيم و المـعلم النـاصح الحكـيم، لقـد أزعجت بوصفک للقوم قلبى، و ملات بالخيفة صدرى، و عـرفت بـذلک مـوضعى و قدرى، وخفت أن يعجز عن حمل ما عرفته صبرى، لما بينته من شدة تقصيرى، و دوام تخلفى، فاحتقرت عند المعرفة نفسى، و أيقنت بليتى و نقصى، فكيف لى بما أكون به من ذل التخلف خارجا، و عن مذموم أخلاق نفسى راحلا، و فى اَوائـل طـريق القـوم داخلا، فإنى أرى الوقوف عن ذلک مأثما، و البقاء مع الحال التى أنا عليها مغرما.

قال له الحكيم: لقد سألت عن شأن عظيم و أمر عال جسيم، يسهل عـلى العـاملين بفضله ركوب الأهوال فى طلبه، و حمل الاثقال و التغرب من الأوطان، و الخروج عن الأموال، و قلّ من قويت فيما عند الله تعالى رغبته، إلا سهل عليه بذل بدنه و مهجته، و لم يعظم عليه شئ فى بلوغ بغيته، فكن أيها السائل عن منازل النجباء و درجات العلماء و أحوال الأئمة العظماء المقفين على آثار الأنبياء على ترک لكلّ سبب عن منهاج القوم يعطفک عن سبيل الهداية و الرشد و يمنعک، فكن إلى الله تعالى راغبا فيما إليه يرفعک، و اعلم أن ملاحظتک بالرغبة إلى ما قلّ من الدنيا أوكثر، حجاب لک عن الآخرة، و علة على ملاحظتک فى حين نفاذ البصيرة، فنحٍّ عن ملاحظة الضـمير مـا يـورثک رؤيـته النقص و التقصير، و صفيٍّ الضمائر و طهر السرائر بتجريد الاعتزام و إجمام و الاهتمام،

تفردا منک بماله قصدت، و فی إدراکه رغبت، فإن فی إصلاحک لما بطن من سرک إحكام لما أعلن و ظهر من جهرک. فإياک أن تميل إلى شيء و إن قل خطره، فيميل بک عن محمودٍ وضح لک أمره، فإن اغبن الغبناء من باع كثير ما يبقى، بقليل ما يغنى، و من شغل نفسه عن أمور الاخرة بأمور الدنيا. واجعل أيها الرجل الطالب لفضل الأحوال و المذاهب أول ما تبدأ من عملک، و تقرب بفعله إلى ربک، الزهد فی الدنيا والإعراض عن كل ما مالت اليه النفس من قليل أو كثير، فإن قليل ما ملت به إليها، يأخذ من سرک و يشغل من قلبک و يعترض على ذكرک، و على قدر قوة ما معک من مواد القليل منها وضعفه كذلک تكون قوة المعترض منه و ضعفه، و على حسب الواقع من ذلک، يحتجب عنک فهم ما قصدت الهمة، و إنما تؤثر الأعمال و تحصن القلوب، إذا انقطعت عوارض الدنيا عنها، فإذا اعترض منها شيء و إن قل فهو المراد و العمل معا، و كان ذلک يبعد المحاضر و الأفهام، و يوقف الحال عن لحوق الاستتمام، فاحذر ما عاطفک منها، و مال بک و ان قل قدره إليها، تخلص بتخلصک من ذلک الى سويّ الحال و صحة الفعل و المقال، فقال له العالم: وضعت لنصحک خدى، و جمعت له همى و فرغت له قلبى و تبينت فيه رشدى، و قد أملت برشد هدايتک و حقيقة دعايتک و صدق مناصحتک، أن يبلغنى الله تعالى الى كل ما أؤمله و غاية ما أطلبه، و قد رأيت ينابيع الحكمة الجارية من مكنون سرک على لسانک، واصلة إليّ ببعض ما تقصدنى به، و قَدْ ذقت سائغا من مائه، فأوجدنى انتعاشُ تبينه محبةً نفعک لى به، فزدنى منه ما تقوى به الحياة الباعثة لى، من موت ما مضى من الحال، إلى مستقبل ما وقع من الانتقال، فإنى لم أجد شيئا أرجع به فيک الى الله تعالى، إلا مناجاتى له بجميل مجازاتک عنى و مكافأته لک بما هو له أهل وولي، و بعد إيقاظک لى أيها الحكيم من رقدة الغفلة، و إنباهک لى من وسن السهو والسِّنة، فقد وجدت استقلالا إلى استدراک الفهم عنک، يحملنى ما وجدت منه إلى العمل ببعضه، و وجدت مطالعات ما بقى عليّ من التقصير، يزجرنى عن الوقوبى عنها لمحكم بيان و علم إيقان، فأما ما بين ما سنح من تيسير الله تعالى للعلم، و بين ما نبه العلم عليه من النهوض الى ما بقي....

نسخة كتاب الجنيد إلى أبي يعقوب
يوسف بن الحسين الرازی رحمهما الله تعالی

كشف الحق لک عن حقيقة أنبائه، و تولاّک بعظيم منه و آلائه، و تضمنک فی ضمّه اِياک اِلی سوابغ نعمائه، و جرت عليک برفعه لک إليه و إعلانه، فكنت بحيث لاتكون الاغيارلک إليه سببا، بل تكون بما يوجد به منک منتسبا، قد أخلصک بمااصطفاک به من خلصاء صفوته، و أوحدک بالانتحال ممن خصّه بولايته، و تخيّرک بالاجتباء من كبراء أهل مودته، الذين آثرهم بالاصطفاء لعظيم خلته، فكانت أوائل أقدامهم المجردة لديه، الموضوعة على مناهج الورود عليه، النزوع عمادونه إليه، فسبقت إليه به كل سابق، و سمت إليه وحده عن سنيات المطالب، على أنوار فواتح البذل، تخر عليهم خريرا، و تدر بمنائح الأفضال عليهم درورا بسكب غيث هاطل منهمل، و مدرار غلف بغرائب البر متصل، يذهل ببوادی وروده عقول من لاحظه به، و يبهر بأوائل شهوده مَن أراده له فإلى أين و بماذا يتخطى فی ذلک قلوب المكرمين به و كيف و أنّى تتحاماه عقول المصادفين له، و ذلک لايكوف بفعل مكون، و اِن كان مكرما و لا ينفذ عنه بتخطيه سر ولي و إن كان ممكنا، ولن يحمل ذلک عن أهل مجالسه و أنسه إلا الحامل بقوته و قدرته حملة عرشه، فهو ولي المحاماة عمن اصطنعه لنفسه، فعند ذلک إذا أراد ذلک دعا إلى إخلاص ذكره، و أقبل بمن تفرد به عليه و أویٰ بمن استأثر بمكنون سره إليه، فكان ما جمعه لأهل الزلفى لديه و المقربين عنده لهم تبعا، و سائر أولياه فيما عاطفوا من ذلک شيعا. لهم منه ما بذله من عظيم عطائه، وجاد به من جليل مننه و آلائه، فذلک حظهم المبذول، و عطاؤهم الدائم الموصول، و ذلک كله على عظيم قدره، و جليل ما خصهم الله تعالى به من نفيس بره، حجاب عما اُخلص به المنفردين بخالص ذكره، مع حقيقة وجود ذلک، و الكون بالنزول فيما هنالک يبدؤ أوائل علم من تفرد به و أراد، بالاختصاص لما يوجد له، ولن يصلح لمعاينة ذلک عين بقيت عليها منها بقية، و لن يلامح طرف مواقع لرزية، جعلنا الله و اياک يا أخی ممن اصطنعه لنفسه، و استأثر به عمن دونه كتابی أليک يا أخی و سبل الحق مسهلة المناهج، و طرق الرشد زاهرة قد وطئت بالتمهيد لأقدام السالكين، و فسحت بالتوسعة لسيرالطالبين، و زينت ببهجات الأنوار لقلوب الراغبين، و هی مع ذلک لقلة القاصدين إليها ولقلة السائرين بالصدق

علیها، کالعشار المتعطلة، و المواطن القفار الحزبة، لیس لها علی ما عظّم الله من قدرها، و رعد من جزیل الثواب علی سلوکها، من اکثر الناس عامر، و لا فی عظیم خطوها من الخلق راغب، و إنی أری العلم مع کثرة منتحلیه و انتشا طالبیه بقلة صدقهم فی قصده، و ترکهم العمل بواجب حقه، کالعازب المتغرب البعید المنفرد و أری الجهل و الدّعاوی علی کثیر من الناس غالبا، و قلة العلم للمنتحلین للعمل بینة، و أری هموم أکثر الخلیفة علی الدنیا عاکفة، و لما تعجل من حطامها طالبة، و لقلیل ما تعجل منها مؤثرة، و قد انکفت العقول و القلوب بالانکباب علی طلبها، و انصرفت إلی الرغبة فی القلیل منها، و أراهم بشر المراد و کثرة الفساد و قلة العمل للمعاد، فی غمرة سکرتها، و حیرة هوالک ما استولی علیهم منها، لیس فیهم لغلبة ذلک علیهم مفیق، و لا راجع إلیک أن وعظته بتحقیق، قد اشتملت علیهم الفتنة بالعاجلة فتحیرت عقولهم عن أمور الآجلة. و بالخلق یا أخی أذا کانوا کذلک أشد الحاجة الی عالم رفیق، و مؤدب مناصح شفیق، و واعظ یدلهم علی الطریق، و أنت یا أخی رضی الله عنک بقیة ممن مضی، و أحد من یشار إلیه من العلماء، و جلیل من أکابر الحکماء، و قد علمت رضی الله عنک أن الله عزّ و جلّ قد أخذ المیثاق علی أهل معرفته و أولی العلم به الذین آثرهم بکتابه و فتح لهم فی الفهم عنه، و خصهم بما استخلصهم به من تبیان، و قلدهم من عظیم آماناته أن یبیّنونه للنّاس و لا یکتمونه، و قال جلّ ثناؤه «و الربانیون و الأحبار بما استحفظوا من کتاب الله» و قال تعالی «-لولا ینها هم الربانیون و الأحبار عن قولهم الاثم و أکلهم السحت لبئس ما کانوا یصنعون» و أنت یا أخی أحد من بقی ممن قلد من ذلک ما قلدوه، و عرف من أنباء الحکم بعض ما عرفوه، و علیک عندی تبیان ما وهبه الله جلّ ثناؤه الحکم بعض ما عرفوه، و علیک عندی تبیان ما وهبه الله جلّ ثناؤه لک، و القول بعظیم ما انعم به علیک، فاعدل رضی الله عنک الی المریدین بهمک، واقبل علیهم بوجهک، وانصرف الیهم بحجتک و اعطف علیهم بفضلک و أثر علی غیرهم بدلالتک، و جمیل دعایتک، و ابذل لهم منافعهم من علمک و مکین معرفتک، وکن معهم فی لیلک و نهارک، و خصهم بما عاد به علیک ولک، فذلک حق القوم منک، وحظهم مما وجب لهم علیک، أما سمعت الله جل ثناؤه و ذکره و هو یقول لأعظم خلقه عنده قدرا، و أعلاهم لدیه منزلا «واصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة و العشی یریدون وجهه و لا تعد عیناک عنهم ترید زینة الحیاة الدنیا و لا تطع من أغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هواه و کان أمره فرطا و

قل الحق من ربكم» فهذه وصية الله جلّ ثناؤه لنبيه المجتبى محمّد صلى الله عليه و سلم المصطفى يا أخى رضى الله عنک لم أنبهک على حظ كنت عنه غـافلا، و لا عـلى أمـر رأيتک عنه مقصرا، و أعيذک بالله من كل هفوة و تقصير، و عن كل نقص و فتور، لكن الله عزّ و جلّ يقول «و ذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين» و قد بدأتک بكتابى هذه متوسلا به إلى مواصلتک و مستزيدا به من إقبالک على و مؤانستک، و مـتسببا بـه الى مكـاتبتک فكن حيث أحببته منک، وزدنى فيما رغبت فيه إليک، جعلک الله سببا لنفع إخوانک، و مع ذلک يا أخى هديت لرشدک فقد سنح لى شىء أريد أن أقوله، بـدأت بـنفسى فـيه قبلک، و أحب انى أكون فيه تبعالک بعدک، و أقدم مع ذلک الاعتذار إليک، إن لم يقع مقبولا لديک، فخذه إن كان له فى الحق موضعا، وكن له على المناصحة مستمعا، فهو لک منى على المناصحة مبذول، و إن رددته علي فهو لدي مقبولو يا أخـى رضـى الله عنک كن على علم بأهل دهرک، و معرفة بأهل وقتک و عصرک، و ابدأ فـى ذلک أولا بنفسک، وكن عاطفا بعد احكامک فيه بحالک...

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمدلله وصلواته على محمّد و آله و سلم تسليما
كتاب الفناء

كلام الإمام أبى القاسم الجنيد بن محمّد قدس الله روحه: الحمدلِلّه الذى قطع العلائق عن المنقطعين اليه، و وهب الحقائق للمتصلين به المعتمدين عليه، حين أوجدهم و وهب لهم حبه، فأثبت العارفين فى حزبه، وجعلهم درجات فى مواهبه، و أراهم قوة أبداها عنه، و وهبهم منه من فضله، فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها، و لم تلتق بهم الصفات المسببة للنقائص فى نسبتها، لانتسابهم الى حقايق التوحيد، بنفاذ التجريد، فيما كانت به الدعوة، و وجدت به أسباب الحظوة، من بوادى الغيوب و قرب المحجوب؛ ثم سمعته يقول: وهبنيه ثم استر بى عنى فأنا أضرّ الأشياء علىّ، الويل لى منى، أكادنى و عنه بى خدعنى، كان حضورى سبب فقدى، و كانت متعتى بمشاهدتى كمال جهدى. و فالآن عدمت قواى لعناء سرى. لا أجد ذوق الوجود ولا أحلو من تمكين الشهود، و لا أجد نعيما من جنس النعيم، و لا أجد التعذيب من جنس التعذيب، فطارت المذاقات عنى، و تفانت اللغات من وصفى، فلا صفة تُبدى ولا داعية تُحدى. كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى ابتدائه قلت: فما أبان منك هذا النطق و لا صفة تبدؤ و لا داعية تحدو؟ قال: نطقت بغيبتى عن حالى، ثم أبدى، علىّ من شاهد قاهر و ظاهر شاهر. أفنانى بانشايى كما انشانى بديا فى حال فنايى، فلم أوثر، عليه لبراءته من الآثار، و لم اخبر عنه إذ كان متوليا للإخبار. أليس قد محى رسمى بصفته، و بامتحايى فات علمى فى قربه، فهو المبدئ كما هو المعيد. قلت: فما قولك افتانى بانشايى كما أنشانى بديافى حال فنايى؛ قال: أليس تعلم أنه عز وجل قال «و اِذ أخذ ربك من بنى آدم» الى قوله «شهدنا» فقد أخبرک عزوجل أنه خاطبهم و هم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كان واجدا للخليفة بغير معنى وجوده لأنفسها، بالمعنى الذى لايعلمه غيره، و لا يجده سواه، فقد كان واجدا محيطا شاهدا عليهم بديا فى حال فنائهم عن بقائهم، الذين كانوا فى الأزل للأزل، فذلک هو الوجود الربانى والادراک الالهى الذى لاينبغى إلا له جل و عز، ولذلک قلنا إنه إذا كان واجدا للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لايشارک فيها، كان ذلک الوجود أتم الوجود و أمضاء لامحالة، و هو أولى

و أغلب و أحق بالغلبة و القهر و صحة الاستيلاء على ما يبدؤ عليه، حتى يمحى رسمه عامة و يذهب وجوده، إذ لا صفة بشرية و وجود ليس يقوم به لما ذكرنا، تعاليا من الحق و قهره، إنما هذا تلبس على الأرواح مالها من الأزلية.

نعيم ليس من جنس النعيم المعقول، و سخاء بالحق لا من جنس السخاء المعلوم، إذ كان عزّ و جلّ لا يحس و لا يُحس و لا يبدل ذاتيته، و لا يعلم أحد كيفية لطائفه فى خلقه، و إنما معنى ذلک ربانى لا يعلمه غيره و لا يقدر عليه إلا هو، و لهذا قلنا إن الحق أفنى ما بدا عليه و إذا استولى كان أولى بالاستيلا و أحق بالغلبة و القهر. قلت: فما يحد أهل هذه الصفة، و قد محوت اسم وجودهم و علومهم؟ قال وجودهم بالحق بهم و ما بدا عليهم بقول و سلطان غالب، لا ما طالبوه فأذكروه و توهموه بعد الغلبة، فيمحقها و يفنيها، فإنه غير متشبث بهم و لا منسوب اليهم و كيف يصفون أو يجدون مالم يقوموا فيحملوه أو يقاربوه فيعلموه و إن الدليل على ذلک من الخير الموجود، أليس قد روي عن النبى صلى الله عليه و سلم أنه قال: قال الله عزّ وجلّ «لايزال عبدى يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به». و فى الحديث زيادة فى الكلام غير أنى قصدت الحجة منه فى هذا الموضع؛ فإذا كان سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به فكيف تكيّف ذلک بكيفيته أؤ تحده بحد تعلمه؟ ولو ادعى ذلک مدع لأبطل فى دعواه، لأنا لانعلم ذلک كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، و إنما معنى ذلک أنه يؤيده و يوفقه و يهديه و يشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب و موافقة الحق، و ذلک فعل الله عزّ وجلّ فيه و مواهبه له، منسوبة اليه لا الى الواجد لها، لأنها لم تكن عنه و لا منه و لا به و إنما كانت واقعة عليه من غيره، و هى لغيرها أولى و به أحرى، و كذلک جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية، و هى غير منتسبة به على النحو الذى ذكرناه. قلت: كيف يكون الحضور سبب الفقد و المتعة بالمشاهدة كمال الجهد، و انّما علم النّاس هاهنا انّهم يتمتعون و يجدون بالحضور، لا يجهدون فى ذلک و لا يفقدون. قال: ذلک علم العامة المعروف، و سبيل وجودهم الموصوف، فأما أهل الخاصة و الخاصة المختصة، الذين غُربوا لغربة أحوالهم، فإن حضورهم فقد، و متعتهم بالمشاهدة جهد لأنهم قد محوا عن كل رسم و معنى يجدونه بهم أو يشهدونه من حيث هم، بما استولى عليهم فمحاهم، و عن صفاتهم أفناهم حتى قام بهم وقام عنهم بما لهم، و ثبت دواعى ذلک عليهم وفيهم من جنس كماله و تمامه، فوجدوا

النعیم به غیبا بأمتع الوجود علی غیرسبیل الوجود، لاستئثار الحق و استیلاء القهر، فلما فقدت الأرواح النعیم الغیبی الذی لاتحاسه النفوس و لا تقاربه الحسوس، ألفت فناها عنها و وجدت بقاها یمنعه فناها. فإذا أحضرها أنیتها و أوجدها جنسها استترت بذلک عما کانت به و کان بها، فغصت بنفسها و ألفت بجنسها، إذ أفقدها التمام الأول الاکرام الأکمل، وردت الی تعلم و تعقل، فالحسرة فیها مستکنة و غصة الفقد بها متصله فی حال حضورها و کائن وجودها، و لذلک تاقت الی الشهوة و رجعت الی الحاجة. و کیف لا یکلمها اخراجها بعد غیابها و توقانها بعد امتلائها فمن ههنا عرجت نفوس العارفین الی الأماکن النضرة و للمناظر الانیقة و الریاض الخضرة، و کان ما سوی ذلک عذابا علیها مما تحن الیه من أمرها الأول الذی تشمله الغیوب و یستأثر به المحجوب و یحک إن اشارته الی الصفة إشارة لایشارک فیها، و مراده فیها و منها هو ما استأثر به علیها. فمن کان مستترا أو ذاکرا لها أو مختصابها، کان لاینبغی للمراد بذلک حضور البوادی علیه و لا البواعث منه الیه؛ فتأمن صفته عن الفناء بحقیقته، ذاهباً عن الحضور ما هو به، اقتدارا من الغالب له القائم به المستولی علیه. حتی إذا أحضر و أشهد ضمن حضوره الاستتار و امحت فی شهوده الآثار، حتی لایجد السبیل الی درک الشفاء علی خالص الوجود المستولی علیه من الحق تعالی کذلک یری فی صفته العلیا و أسمائه الحسنی و إنما جرت سنة البلاء علی أهل البلاء من ههنا، حتی جاذبوا و أقاموا و لم ینخدعوا، أقیم علیهم ما محققهم فی نفس القوة و علو المرتبة و شرف النسبة.

قلت: فما أعجب ما أخبرتنی به و إن أهل هذه النسبة العالیة لیجری علیهم البلاء؟ فکیف ذلک حتی أعلمه؟ قال: افهم: لما طلبوه فی مراده و مانعوه عن أنفسهم، فطلبوا له فی استیلائه علیهم بساط البلاء علی صفاتهم، لأن لذة الأشیاء فیهم، سترهم به لیقضوا بأنیتهم و یحترفوا بحسوسهم و یلذوا برؤیة أنفسهم فی مواطن الفخر و نتایج الذکر و غلبات القهر. و أنی لک بعلم ذلک، و لیس یعلمه إلا أهله و لا یجده سواهم و لا یطیقه غیرهم و تدری لما طالبوه و ما نعوه فتوسلوا بما منه بدا الیه و استعانوا فی التوسل بالحقائق علیه؟ لأنه أوجدهم وجوده لهم و ثبت فیهم و علیهم غیب سرائره الواصلة الیه، فامتحت الآثار، وانقطعت الأوطار، حتی توالت النسب، و تعالت الرتب، بفقدان الحسن و فناء النفس.

ثم أحضرهم الفناء فی فنائهم، و أشهدهم الوجود فی وجودهم؛ فکان ما أحضرهم

منهم و أشهدهم من أنفسهم ستراً خفياً و حجاباً لطيفاً، أدركوا به غصة الفقد و شدة الجهد، لاستتار ما لا تلحق به العلل، إحضار ما يلحق العلل به و تليق الآثار بصفته فطالبوه فيما كان مطالبهم، و ما يعرفه من نفوسهم لأنهم حلوا بمحل القوة و نالوا حقايق الحظوة، فأقيم عليهم مشغلا لهم، فنشأ منه فيهم تمام كان و لا كان على الصفة، و إن كانت غصة البلاء تريد. قلت: فصف لى تلوين البلاء عليهم فى موطنهم العجيب و منزلهم القريب. قال: انّهم استغنوا بما كان بدا، فخرجوا عن الفاقة، و تاركوا المطالعة، و ألبسوا الظفر بجهد الاقتدار وصولة الافتخار، و كانوا بذلک ناظرين الى الأشياء بما لهم، دون التعريج على ما له، باقامة الفرق و الفصل، لما رأوا و وجدوا بالعينين، فاستولى بالأمرين، فإذا بدت عليهم بوادى الحق، ألجأ منه لهم مما لهم، على التجريد اقتدارا و افتخارا. خرجوا عن ذلک غير مشاكيين له، مؤثرين لما انفردت به متعتهم، دالة عليه و يقينا بالسماحة، لايرون رجوعا عليهم و لا مطالبة تجرى عليهم. فإذا كان ذلک أحاطه بهم المكر من حيث لايعلمون.

قلت: قد أغربت على عقلى، وزدت فى خبالى، فادن من فهمى. قال: إن أهل البلاء لما اتصلوا بحادث الحق فيهم، و جارى حكمه عليهم، تغربت أسرارهم، و تاهت أرواحهم عمرالأبد، لاتأويها المواطن و لا تجنّها الأماكن، تحنّ الى مبتليها حنينا، و تئن بفناء النائى عنها أنينا، قد شجاها فقدانها و ذلها وجدانها، أسوفة عليه، موجعة لديه، متشوقة فى الوجد اليه، أعقبها بها ظمأً، و يزيد الظمأ فى أحشائها نماء، فهى الكلفة بمعرفتها، السخية بفقدها. أقام لها عطشها اليه مع كل مأتم مأتما، و رفع لها فى كل كسوة علما، يذيقها طعم الفقر، و يجدد عليها رؤية احتمال الجهد، ممالة مع آثار المؤن، تواقة الى مثلات الشجى، طلابة لشفائها، متعلقة بآثار المحبوب فيما يبدو، و كل إبعاد تراه بعين الدنو خفيت خفاء لفقد سترها فما استترت، و ابتلاها فما فكلت و كيف تستتر، و هى مأسورة لديه، محتسبة له بين يديه، سمحت له بهلاكها فيما أبدى عليها من ابتلائها، و لم تعزم على الاهتمام بأنفسها استغناء بحبه و تعلقا به فى محل قربه. ترى مقادير الألحاظ منه فى سرعة يقظتها، يستغرق هلاكها بالجارى عليها فى دوام البقاء و تشديد البلاء، حق امتعها بلاؤها و آنسها به بقاؤها، لما رأته قريبا لمنعها واتيا بلسعتها فلم تلوعن حمله كلالا و لا برمت به ملالا. هم الأبطال فيما جرى عليهم لما أُسرّ اليهم. أقاموا فى قهره، انتظار أمره، ليقضى الله أمرا كان مفعولا.

و أهل البلاء يقسمون، على قسمين: فمنهم من أوى الى بلائه، فساكن مراده، و ما بلى هواه فى الأشياء إيثار المتعة نفسه، و تمتعه بوجود حسه حتى انكى به و مكر به و أزل بالمكر عنه مزايلة حالة، و اعتد ببلائه شرفا، و رأى أن سبب الخروج عنه سبب النقصان و الضعف...

ثم كتاب الفناء و كانت النسخة المنقول منها نسخة أعجمية كثيرة السقم جدا فلتتوقع نسخة مرضية للتصحيح بها إن شاءالله. و الحمدالله و صلواته على سيدنا محمّد و آله و صحبه و سلم

بسم الله الرحمن الرحيم

و من كلام الجنيد رحمه الله فى قوله تعالى و إذ أخذ ربک» قال كاتبه: يليق بهذا الكتاب أن يسمى «كتاب الميثاق» و لسهل رحمه الله كلام فى ذلک سمي بكتاب الميثاق

الحمدلله الذى جعل ما أنعم على عباده من إبزاغ نعمته دليلا هاديا لهم إلى معرفته، بما أفادهم به من الأفهام و الأوهام التى يفهمون بها رجع الخطاب، أحمده دائما ديموميا، و أشكره شكرا قائماً قيموميا؛ و أشهد أن لا إله الله الفرد الفريد الأحد الوحيد الصمد القدوس، و أشهد أن محمّدا صلى الله عليه و سلم الكامل بالنبوة و التام للرسالة صلى الله عليه و على آله اجمعين.

ثم إن عزّ و جلّ صفوة من عباده و خلصاء من خلقه، انتخبهم للولاية و استخلصهم للكرامة و أفردهم به له، جعل أجسامهم دنيوية و أرواحهم نورانية و أوهامهم روحانية و أفهامهم عرشية و عقولهم حجبية، جعل أوطان أرواحهم غيبية فى مغيب الغيب. جعل لهم تسرحا فى غوامض غيوب الملكوت، ليس لهم مأوى إلا إليه؟ و لا مستقر الاّ عنده، اولئک الّذين اوجدهم لديه فى كون الازل عنده و مراكب الاحدية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعا، كرما منه عليهم و تفضلا؛ أجاب به عنهم حين أوجدهم؛ فهم الدعوة منه؛ و عرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا فأودعهم صلب آدم عليه السلام فقال جلّ و عزّ و إذ اخذ ربک من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم و هم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذكانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق فى ذلک موجودا بالمعنى الذى لا يعلمه غيره و لا يجده سواه؟ فقد كان واجدا محيطا شاهد عليهم برأهم فى حال فنائهم، الذين كانوا فى الأزل للأزل أولئک هم الموجودون الفانون فى حال فنائهم الباقون فى بقائهم؛ أحاطت بهم صفات الربانية و اعمار الأزلية و أعلام الديمومية، أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاءهم هناک، و ليفسحهم فى علم الغيب غيبه؛ و ليريهم غوامض مكنومات علمه و يجمعهم به ثم قرقهم ثم غيبهم فى جمعهم و أحضرهم فى تفريقهم، فكان غيبهم سبب حضورهم و حضورهم سبب غيبهم اختطفهم بالشواهد البادية منه

عليهم حين أحضرهم، و استلبهم عنها حين غيبهم؛ أكمل فناءهم فى حال بقائهم و بقاءهم فى حال فنائهم. أحاطت الأموربهم حين أجرى عليهم مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لايشارك فيها فكان ذلك الوجود أتم الوجود، و هو أولى و أعلى و أحق بالقهر و الغلبة و صحة الاستيلاء على ما بدامنه عليهم حتى يمحى أثرهم و يمتحى رسومهم و يذهب وجودهم؛ إذ لاصفة بشرية ولا وجود معلومية و لا أثر مفهومية إنما هى تلبيسات على الأرواح ما لها من الأزلية؛ ذوق وجود نعيم لا كالنعيم؛ مستجملة فى المعانى متفقة الأسامى متصادقة فى ذوق نعيمها متلونة فى رسوم شواهدها تبدو بنعيمها فى طوالع شواهدها و تتلون فى ذوق مرارات طعمها، لَـهُجَ أفكارهم فى محبوبهم و تذمّت أذكارهم فى أسرارهم، هاجت عليهم عند ذلك بحار الغيرة تتلاطم أمواجها، عظم البلاء عند تصفحهم لواردها، واضمحلت نفوسهم عند توقعهم إياها، وقام عليهم كل معلوم نكرا و ثبت كل نكر معلوما برزوا بعلم الحقيقة لدى الحق؛ حين أوجدهم حقيقة الحق نسبة منه لا الى الواحد لها؛ كان ذلك كمال الجهد لديه، ثم لم يجعل لبلائهم أسامي فيستريحون؛ ولا لجهدهم معلوما فيتنعمون، شغل بعضهم عن بعض؛ و أفرد بعضهم عن بعض، فهم فى حضورهم فقد؛ و فى متعتهم بالمشاهدة كمال الجهد، لأنه قد محيى عنهم كل رسم و معنى يجدونه بهم: و يشهدونه من حيث هم لما استولىٰ عليهم فمحاهم و عن صفائهم أفناهم، و إنما معنى ذلك أن تؤدى الحقيقة من الحق ما يشاء كيف أثبت بهم و عليهم وقام عنهم بما لهم و ثبت دواعى ذلك عليهم و فيهم من جنس كماله و تمامه، فوجد النعيم من غير جنس و النعيم و وجد البلاء فى معلوم النعيم و وجد الوجود فى غير سبيل الوجود، باستتار الحق و استيلاء القهر، فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبى الذى لاتحاسه النفوس و لا تقارنه الحسوس، ألقت فناها عنها و طرحتهم فى مفاوز مهلكات بلواها، ثم ألفت بعد إلفهم للفناء، لأن لا يجدوا طعم معلوم و لا يستريحوا الى موجود، امتلابهم بلا إشارة إلى صفاتهم، و لا رسوم من رسوم الموصوفات و لا البواعث منه إليها، و امتحت شواهده فى الآثار حين لا يوجد السبيل إلى درك الشفاء على خالص الوجود المستولى عليه من الحق تعالى، كذلك مَن فى صفته العليا و قوة شاهده بوارد سلطانه، و إنما جرت سنة البلاء على أهل البلا حين جاذبوا و أقاموا و ثبتوا و لم ينخدعوا، أقيم عليهم ما محقهم فى نفس القوة و علو المرتبة و شرف المنزلة و سناء النسبة، ثم أحضرهم الفناء فى فنائهم و أشهدهم الوجود

فی وجودهم و فکان ما أحضرهم منهم و أشهدهم الوجودفی وجودهم [ستراخفیا و حجابا لطیفا] أدرکوا به عظیم الفقد و شدة الاستینار ما لا یلیق به العلم و لا [تلیق] الآثار بصفته، فطالبوه فیماکان مطالبهم، و ما نعوه ماکان ما نعهم، و تعرفوا منه ما عرفوه إلیهم لابهم، حلوا بمحل القوة، و نالوا حقایق الحظوة، و تعالوا إلی حقیقة الحضرة، فأقام علیهم شاهدا منه فیهم، و أدرکوا منه به ما أدرکوا، و أوقف کل واحد منهم عند إدراکه، و أفرد کل ما انفرد منه تعالی الله عن صفة الخلائق، و عز أن تشتبه به الخلائق علوا کبیرا.

تمّ بحمدالله و منّه

بسم الله الرحمن الرحيم
و من كلام الجنيد قدس الله روحه
في الألوهية

قال أبوالقاسم الجنيد رحمه الله تعالى: اعتزل الحق بهم، و جردت الألوهية لهم، فكان أول وارد الحق بتأدية شواهد إبرازه لهم و إنزاله إياهم فى اوّل الألوهية، أنزل الأزلية على سرمد الأبد، فى ديمومية البقاء إلى ما ليس له غاية و لا منتهى، ثم أتبع مع ذلک بشاهد منيع العز و طول الفخر و ظهور القهر و شامخ العلو و قاهر السطوة و شدة الصولة و عظيم الكبرياء و جليل الجبرياء فاعتزل منفردا بذلک و تكبر و تعالى بالعظمة، فكان الحق بالحق للحق قائما، و كان الحق بالحق للحكم حاكما، و توحد فى تفرد جبروته أحداً فردا صمدا، و هذا أول شاهد إنزاله من أنزل فى غلبة هذا الاسم عليه و أحلَّه به لديه، و تابع مع ذلک ما أمكن فى إجنان صونه به له من أسمائه الحسنى ما وقعت إليه الاشارة و ما لم يقع من أسماء الجمع و التفرقة على ماشاء من الإبداء و الإخفاء، فمنها ما بدت فى شواهدها، و ظهرت فى مطالبها، و علت فى مذاهبها، و سرحت فى مساكنها، و ترددت فى مراكبها، ثم تفانت النعوت بجواز الاحتواء على ما تكيفته الحقيقه فسترته، و كمنت فيه فغيبته، و طوت عليه فكتمته، و تمكنت منه فأتلفته، و غلبت عليه فقهرته، ثم تذهب بواديها على الانفصال من غير انفصام، و علا بالإلف من غير جنس النظام، فعالى بظاهره و بظافر أبداء بتمكين أحكامه، فتصاول عند ذلک الصول، و تفاخر الفخر، و تقاهر القهر، فأين الأين عند ذلک و ليس يحين أينه، و أين ذهاب الأين على دوام أزليته، و أين مالا أين له و لا أين فيه على تفرد الألوهية، و هو بعض مالوح الحق به فى اسم الجمع، ثم يجرى فيهم ما توقع منهم به النظر، فى شواهد ما لاقى الحق به مَن هذا نعته على اسمعه المنفرد و علمه المجرد، فهذه إشارة ما لا يقع به الشرح أكثر، ثم لاينال فهم ذلک من جنس الإشارة إلابتقدم الكون فيما تقدم به انعت، و قد طويت ما فيها و لم أفصح به فخذها من حيث لاتنال به إلا به إن أدرک الحق بإدراک فى إدراک وَ من بعض ما أوجد الحق فى اسم التفرقة أن حبس به إظهار ما ألبسهم و البسهم اظهار ما به حسبهم، فكانوا فى ابدائه شواهد مكنون إخفائه، فكلما طالعهم بما لاحظهم أرمس ممستدرک المكان بكون خفى الكتمان، و هم فى شواهد ما

يطالعهم به على ترادف ما أطلعهم به عليه، ثم يطالعهم فيما به يطالعهم، مطالعات سر المحترز المرتجف عليهم به فى إظهار ماكمنه، و ذلك قبل أن يشرف بهم على حجاب غريب هذه الصفة، ثم يبدى لهم شواهد البذل و مستعطفات سوابق الأمر، و يظهر لهم به عند إقباله به عليهم و إجلاله منزلة لديهم بأنباكون دوارك الوفاء، و الاحتوا، على كل محبوب و مطلوب و مرغوب، باستتمام كمال المصافاة و اتحاد منح الموالاة، ثم يعطف عليهم فى قرار أمن ما أحلهم فيه بالشهاده إياهم الغيبة عنهم، و الأخذ بما أقبل به عليهم، و انتزاع لكل ما آنسهم من منحه و عطف عليهم به من بذله، و أوقف عليهم لما يريد أن يبلغهم إليه، و يطلبهم به، أضداد الشواهد للتقدمة، فلو رأيتهم بعين إشهاده إياهم، و كون فيما فيه أحلهم لرأيت رهائن أشباح أسرى و اجتناح جوائب أرواح سرى، قد رهقوا بالمحو فى ملكوت عزه، و أرهقوا بفرط ابتلاء الحق لهم بفقده، مماهم به منه يصرخون، و به إليه فى غمرات الكرب يضجون، قد جمع أنفاسهم فى أنفاسهم، و حبس أرواحهم فى أرواحهم، فهم به عليه يترددون، و منه به إليه يتوحدون، و هذا بعض علم التوحيد مما لوح إليه به صفوته، ثم بحمد الله و منه و صلى الله على محمّد و آله و سلم تسليما.

و كانت نسخة الأصل أعجمية سقيمة
جدًا فلتتوقع نسخة صحيحة للمقابلة
إن شاء الله تعالى

من كلام الإمام أبى القاسم الجنيد بن محمّد قدس الله روحه و نور ضريحه فى الفرق بين الإخلاص و الصدق

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمدلِلّه و سلام على عباده الذين اصطفى قال الشيخ الإمام ابو القاسم الجنيد قدس الله روحه و نور ضريحه، آنسك الله بقربه، و جدّد لک فى كل وقت من الزيادة فى برّه، و ستر ک فى ظلال جناح رحمته، و جعل مأواک فى جواره، الذى أسكن فيه أرواح أهل خاصته، الذين تولاهم بحياطته، فلم يلحقهم لاحق و لم يقطعهم قاطع و لم يشغلهم شاغل، و صلى الله على أهل بيته و أصحابه و سلم. أمّا بعد فإنک سألت عن الفرق بين الإخلاص و الصدق، فمعنى الصدق القيام على النفس بالحراسة و الرعاية لها، بعد الوفاء منک بما عليک ممّا دلّک العلم عليه، فى إقامة حدود الأحوال فى الظاهر، مع حسن القصد إلى الله عزّ و جلّ أوّل الفعل؛ فالصدق موجود فى حقيقة صفات الإرادة، عند بداية الإرادة، بالقيام بما دُعيت إليه فى حقيقة إرادتک، ممّا طرق الحق لک اليه، و المبادرة فيه بالخروج عن موافقة النفس لطلب الراحة مع انتصاب العلم لک و موافقتک له، بخروجک من التأويل. فالصدق موجود قبل وجود حقيقة الإخلاص، و قد قال الله عزّ و جلّ «ليسأل الصادقين» ثم سألهم بعد ما أوتوا بالصدق: ما أرادوا بصدقهم، و قد سمى الله الصادقين فى موضع آخر على غير هذا المعنى فقال عزّ و جلّ: «هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم» فكان الصدق فى الأوّل علما للخلق و فصلا بينهم و بين الإخلاص، لأن الإخلاص موجود فى صفة الخلق عند حالَيْن: حال الاعتقاد و النية، و حال الفعل و العمل فالإخلاص فى صفة الصادق موجود فى العقد غير منسوب الى الصدق الاّ بوجود أوائل الإخلاص فى باطنه، باق عليه علم موارد الأشياء عند ممارسة الْفعل بالجوارح و التخلص لفعله عن عوارض اضداد الاخلاص، حتّى سمّى مخلصاً. فاوّل الاخلاص ان يفرد الله تعالى بالارادة، و الثانى ان يخلص الفعل من الآفة، فالصّدق الذى هو عند الخلق صدق، فرق بنيه و بين الاخلاص، و الصدق الذى عندالله تعالى هو الصدق مع الاخلاص، و قديقال فلان صادق لما يرى عليه من صفات العلم و بذل المجهود منه، و لا يقال فلان مخلص لغيبة الخلق عن علم اخلاصه، فالصدق مشهود فى صفة الصادق و الاخلاص معدوم من

مشهده فالصادق موصوف بحسن صفات شاهده، منسوب الى الصدق بدلائل ظاهره، مع وجود اوائل الاخلاص فى باطنه، باق عليه علم موارد الاشياءِ وروده، يقبل ما وافق الأول من معنى قصده، و يردّ ما خالف علم ظاهره، فالاخلاص يعلو الصدق لوجود زيادة العلم، مع وجود قرة الردّ لما عارض من وسواس العدو، لوجود صفاء القلب، و لا يعلو الإخلاص شىء، لأنه لا غاية فى العبودية من حيث العبد فوق الإخلاص، و لا يقال إخلاص المخلص، لأنه لاغاية بعد الإخلاص، و قد قال الله تعالى «ليسأل الصادقين عن صدقهم» و لم يقل ليسأل المخلصين عن اخلاصهم، لان غايته من الخلق فيما استعبدهم به، فالاخلاص يعلو الصدق و الصدق دونه.

والصدق على ثلاثة أشياء: صادق بلسانه، و هو القائل بالحق له كان أم عليه بخروجه عن التأويل و التدليس، و صادق فى فعله، و هو الباذل للمجهود من نفسه بإخراج وجود راحته، و صادق بقلبه و هو القصد اليه فى فعله فعند وجود هذه لخصال يكون صادقا، مع أن الصدق موجود من الصادق فى كلّ حال لايستغنى عنه فى حال من الأحوال. و قد فسرت جملة فى أوّل الكتاب، فالصدق فى التورع و التزهد و الزهد و التوكل و الرضا و المحبّة و الشوق و التوحيد لأهل الصلاة، فى صفات المريد و المراد، و الذاكر و المذكور، و كلّ ذلک لابد من أن يتولد له شاهد ظاهر يشهد له بالصدق. و معنى الإخلاص إفراد النية لله عزّ و جلّ و حسن القصد اليه، بحضور العقل عند موارد الأشياء، و بيان تلوين الأمور عليه، بما وافق الأوّل فى معنى صحّة قصده، وردّ ما خالف ذلک من موارد النفس و العدو، مع ذهاب رؤية النفس بوجود رؤية المنّة، مع وجود حسن العزاء عند المذمّة من الخلق، لوجود حسن المعرفة بالفضل، و وجود الكراهة عند المحمدة، لخوف فساد المعرفة بذهاب رؤية الخلق عند مصادفة الأحوال، فهذا علم مشهود عند شاهد المخلص معدوم عند شاهد الخلق. فالصدق و الاخلاص يتفقان فى حال المخلص، و ينفرد الصدق بالصادق، مع اوّل وجود الاخلاص، فغاية وصف الموصوفين بالعبودية فى الاستعباد هو الإخلاص، و الصادق فى حقيقة صدقه يتولى بالإخلاص، و المخلص فى حقيقة إخلاصه يُتَولّى بالكفاية، لوجود نفاذ البصيرة، وذو البصيرة فى حقيقة نفاذ بصيرته يتولى بالحياطة من جميع ما يخشى فساده، ثم وقع الاستيلاء بالتولّى بعد ذلک، فقهر العقل فأفناه عن مقاومة الواجد. فعند وجود حقيقة التولّى بالخصوصية، خرج عن عبادته لله بالنفوسية، و دخل فى عبادته عزّ

و جلّ بالوحدانية، فكان ذلک أوّل وجوده حقيقة توحيد الخصوص، بذهاب رؤية الأشياء لقيام رؤية الحق. فجرت الأحوال عليه فی مجاری صفاتها، (المراد مليكه فيها بسقوط صفاتها) منها، فعند وصول العبد الى هذا، خرج عن صفة وجود ما يوصف بالعقل، فصارت عوارض العقل عند وجود حقيقة التوحيد، وساوس تحتاج الى أن يردّها، لأن العقل كان قيّم العبد عند قيام العبد بالعبودية، من حيث العبد، فعند وقوع حقايق الملكة من الله عزّ وجلّ له، ذهب العبد فی العبودية من غير المعدن الأول، فكان موجود فی الصفة معدوما من المشرب، فصار عند ذلک موجودا مفقودا.

باب اخر فی التوحيد

اعلم أن أوّل عبادة الله عزّ وجلّ معرفته، و أصل معرفة الله توحيده، و نظام توحيده نفی الصفات عنه بالكيف و الحيث و الأين، فبه استدلّ عليه، و كان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، و من توحيده وقع التصديق به، و من التصديق به وقع التحقيق عليه، و من التحقيق جرت المعرفة به، و من المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا اليه، و من الاستجابة له وقع الترقّی اليه، و من الترقی اليه وقع الاتّصال به، و من الاتصال به وقع البيان له، و من البيان له وقع عليه الحيرة، و من الحيرة ذهب عن البيان، و من ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، و بذهابه عن الوصف وقع فی حقيقة الوجود له، و من حقيقة الوجود وقع فی حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، و بفقد وجوده صفا وجوده، و بصفائه غيّب عن صفاته، و من غيبته حضر بكليته، فكان موجودا مفقودا و مفقودا موجودا. فكان حيث لم يكن، و لم يكن حيث كان. ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان كان، فهو هو بعد ما لم يكن فهو موجود موجود بعد ماكان موجودا مفقودا، لأنه خرج من سكرة الغيبة الى بيان الصحو، و تردّ عليه المشاهدة لانزال الاشياء منازلها وضعها مواضعها لاستدراک صفاته ببقاء آثاره و الاقتداء بفعله، بعد بلوغه غاية ماله منه:

مسألة أخرى

رجل انتصب له العلم بحقيقته وانتصبت المطالبة عليه بحدّتها، وانتصب للعمل بكليته، فلم يقع الائتلاف بين الصفة و العلم فی المطالبة، فاستدرک عند الاختلاف بينهما مع حضوره و جمعه و انتصابه علم مراد الرجوع الى الحق مع الانتصاب و

الحضور و الجمع فرجع اليه الصغار و الذلّة و الافتقار و القلّة بالسؤال، بحملان أثقال ما انتصب عليه من علم الحقيقة فكان موجوداً عندما انتصب عليه من شروط أحكامه، فاستدرک عند اجتماع العلمين بوجود حقيقة الثانى و فقد حقيقة الأول - علم وقوع البلاء، بحقيقته؛ بتجرع كأس المراقبة لايضاح بقايا صفاته وايضاح خفايا طبعه، بالخروج الى صفاء حقيقة التوحيد بانحطاط وقوع البلاء، على حسب ما تقدّم من الموافقة للصفة، بوجود لذّة الطبع، فخرج عند ذلک بفناءِ الصفة من الهوى، الى وقوع تجريد الحكم على صفاء الصفة، بذهاب الهوى، فانبسط بالاشارة بالحقيقة الى الحق عند حوادث الأمور و تلوين الأشياء، بذهاب الوسائط، بوقوع صفاء الحكم على صفاء الصفة.

مسألة اخرى

الخوف يقبضنى و الرجاء يبسطنى، و الحقيقة تجمعنى و الحق يفرقنى. فإذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى بوجودى، فصاننى عنى. و إذا بسطنى بالرجاء ردّنى علىَّ بفقدى فأمرنى بحفظى. و إذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى فدعانى. و إذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى فغطانى عنه. فهو فى ذلک كلّه محركى غير ممسكى، و موحشى غير مؤنسى، بحضورى أذوق طعم وجودى، فليته أفنانى عنى فمتعنى. أو غيبنى عنى فروّحنى و للفناء أشهدنى. فنائى بقائى. و من حقيقة فنائى أفنانى عن بقائى و فنائى فكنت عند حقيقة الفناء بغير بقاء و لا فناء، بفنائى و بقائى لوجود الفناء و البقاء، لوجود غيرى بفنائى.

مسألة اخرى

اعلم أن دليل الخلق برؤية الصدق و بذل المجهود، لإقامة حدود الأحوال بالتنقّل فيها، لتؤديه حال الى حال، حتى يؤديه الى حقيقة العبودة فى الظاهر، بترک الاختيار و الرضا بفعله؛ و هذه مواضع قبول الخلق لدلائل صفات علم الظاهر عليه، و اجتماع صفته، ثم تؤديه حقيقته الى مشاهدة الحق و إدراک إشارته إليه، بمتلوين الأمور لاختيار اختياره له، و هذه مواضع ذهاب الخلق عنه، لتلوين صفاته فيهم، و مواضع تغييبه عنهم، و هذا مقام الاصطناع، قال الله عزّ و جلّ لموسى عليه السلام «و اصطنعتک لنفسى» فمن أين والى أين، فمنه واليه وله و به فنى، و فنى فناؤه، لبقاء بقائه بحقيقة

فنائه، فإن للحق فيه مراداً، بردّه عليهم، أخرجه اليهم بتظاهر نعمائه عليه، فتلألأ سفناء عطائه برّد صفاته عليه لاستجلاب الخلق اليه و احسانهم عليه.

مسألة أخرى

اعلم أنک محجوب عنک بک، و أنک لاتصل اليه بک، و لکنک تصل إليه به، لأنه لمّا ابدى اليک رؤية الاتّصال به، دعاک الى طلب له فطلبته، فکنت فى رؤية الطلب برؤية الطلب و الاجتهاد لاستدراک ما تريده بطلبک، کنت محجوبا، حتى برجع الافتقار اليه فى الطلب، فيکون رکنک و عمادک فى الطلب بشدّة الطلب، و أدا، حقوق ما انتخب لک من علم الطلب، و القيام بشروط ما اشترط عليک فيه، و رعاية ما استرعاک فيه لنفسک، حماک عنک، فيوصلک بفنائک الى بقائک لوصولک الى بغيتک، فيبقى ببقائه، و ذلک أن توحيد الموحد باقٍ ببقاء الواحد، و إن فنى الموحِّد، فحينئذٍ انت انت، إذ کنت بلا أنت، فبقيت من حيث فنيت و الفناء ثلاثة: فناء عن الصفات و الأخلاق و الطباع، بقيامک بدلائل عملک، ببذل المجهود و مخالفة النفس، و حبسها بالمکروه عن مرادها. و الفناء الثانى فناؤک عن مطالعة حظوظ، من ذوق الحلاوات واللذّات فى الطاعات، لموافقة مطالبة الحق لک، لانقطاعک اليه، ليکون بلا واسطة بينک و بينه، و الفناء الثالث فناؤک عن رؤية الحقيقة من مواجيدک بغلبات شاهد الحق عليک، فأنت حينئذٍ فانٍ باقٍ، و موجود محقق لفنائک، بوجود غيرک عند بقاء رسمک بذهاب اسمک.

مسألة أخرى

اعلم أن الناس ثلاثة: طالب قاصد، و وارد واقف، أو داخل قايم، أمّا الطالب لله عزّ و جلّ فإنّه قاصد نحوه، باسترشاد دلايل علم الظاهر، معامل الله عزّ وجلّ بجد ظاهره، أو وارد للباب واقف عليه، متبيّن لمواضع تقريبه إياه، بدلائل تصفية باطنه، و إدرار الفوائد عليه، معامل لله عزّ و جلّ فى باطنه، أو داخل بهمّه، قايم بين يديه، منتف عن رؤية ماسواه؛ ملاحظا لإشارته اليه، مبادرا فيما يأمره مولاه، فهذه صفة الموحّد لله عزّ و جلّ.

مسألة أخرى

اعلم أن التوحيد فى الخلق على أربعة أوجه: فوجه منها توحيد العوامّ، و وجه منها

توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر، و وجهان منها توحيد الخواصّ أهل المعرفة؛ فأمّا توحيد العوامّ فالاقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب و الأنداد و الأضداد و الأشكال و الأشباه، و السكون الى معارضات الرغبة و الرهبة ممن سواه. فإن له حقيقة التحقيق فى الأفعال ببقاء الإقرار. و أمّا توحيد حقايق علم الظاهر فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الارباب و الانداد و الاشكال و الاشباه، مع اقامة الامر و الانتهاء عن النهى فى الظاهر، مستخرجة ذلک منهم من عيون الرغبة و الرهبة و الأمل و الطمع، فإقامة حقيقة التحقيق فى الأفعال لقيام حقيقة التصديق بالإقرار. و أمّا الوجه الأول من توحيد الخاص فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشياء مع إقامة الأمر فى الظاهر و الباطن بازالة معارضات الرغبة و الرهبة ممن سواه، مستخرجة ذلک من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه، مع قيام شاهد الدعوة و الاستجابة. و الوجه الثانى من توحيد الخاص، فشبح قايم بين يديه ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره، فى مجارى أحكام قدرته، فى لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه و عن دعوة الحق له، و عن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه، بذهاب حسّه و حركاته، لقيام الحق له فيما أراده منه، و العلم فى ذلک أنّه رجع آخر العبد الى أوّله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون، و الدليل فى ذلک قول الله عزّ وجلّ «و أذ أخذ ربّک من بنى آدم من ظهورهم ذرّيّاتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى» فمن كان و كيف كان قبل أن يكون، و هل أجابت الاَ الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذه و المشيئة التامّة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون؛ و هذا غاية حقيقة توحيد الموحِّد للواحد بذهب هو.

آخر مسألة التوحيد من كلامه رضى الله عنه

سئل الجنيد رحمه الله الى أين تنتهى عبادة أهل المعرفة بالله عزّ و جلّ، فقال: الى الظفر بنفوسهم، نصب الحق لهم أعمال أدلّة العمّال، فوقفوا مع ماله دون التعريج على مالهم، فشوّق اليهم الأنبياء، و انتسب بهم للأولياء، و سبحت لهم الملائكة، فتركوا مالهم و وقفوا مع ماللّه عزّ و جلّ عليهم، و سائر الناس وقفوا مع مالهم و تركوا مالله عزّ و جلّ عليهم، فرد الله عزّ و جلّ كلاً الى قيمته.

أدب المفتقر إلى الله

بسم الله الرحمٰن الرحيم

و سئل الشيخ أبوالقاسم رحمه الله عن أدب المفتقر إلى الله عزّ و جلّ فقال: أن ترضى عن الله عزّ و جلّ فى جميع الحالات، و لا تسأل أحدا سوى الله تعالى. و سئل عن خاطر الخير هل هو شيء واحد أو أكثر، فقال: قد يقع الخاطر الداعى للطاعة على ثلاثة أوجه: خاطر شيطانى باعثه وسوسة الشيطان، و خاطر نفسانى باعثه الشهرة و طَلَب الراحة، و خاطر ربانى و باعثه التوفيق. و تشتبه هذه الخواطر فى الدعاء إلى الطاعة، و لابد من تمييزها لأعمال الصواب منها، لقوله عليه السلام (من فتح له باب من الخير فلينتهزه) و لا بد من رد الآخرين. أما الشيطانى فبقوله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) و الشهواني الذى هو خاطر النفس بقوله صلى الله عليه و سلم «حفّت النار بالشهوات». و لكل واحد من هذه الخواطر علامة يتميز بها عن صاحبه. اما الخاطر النفسانى فباعثه الشهرة و طلب الراحة، و الشهوة تنفسم الى نفسانية كمحبة العلو و الجاه و التشفى عند الغيظ و إصغار المعاند و أمثال ذلک، و الى جسمانية كالطعام و الشراب و النكاح و اللباس والنزه و أمثال ذلک و للنفس احتياج إلى هذه الملاذ بحسب بعدها عن كل واحد منها و شدة توقانها إلى كل جنس جنس منها، فلخاطر النفس منها علامتان قائمتان مقام شاهد عدل على تمييز الخاطر المختص بها: أحدهما حضور هذا الخاطر عند احتياجها إلى بعض هذه الأشياء المشتبهات مثل حضور التزويج عند شدة حاجتها إلى النكاح و تلبيسها ذلک عليه بأن قصدها إعمال قوله صلى الله عليه و سلم تناكحوا تناسلوا فإنى مكاثربكم الإمم يوم القيامة، و تجنب قوله صلى الله عليه و سلم «لارهبانية فى الإسلام». و مثله فى الطعام عند شدة حاجتها إليه، فربما لبّست عليک هذا مدعائک إلى ترک الصيام أو تناول بعض المشتهيات، بأن تقول إن فى سرد الصيام إضعاف النفس عن الأمر المحتاج إليه فى الطاعات، فى ترک تناول هذا الطعام المشتهى ما كسر قلب المسلم إذا دعى إليه الصديق، قلب العيال إذا كان مما جلبته أنت لعيالک. و ربما خدعتک بلون آخر بأن تقول لک اكسر هذه الشهوة بتناولها هذه الكره لئلا يلج عليک هذا الخاطر فيشوش عليک عبادتک و أمثال ذلک فى سائر الشبهات، كل هذا من تلبيسها و تدليسها. و مثله عند ما تكدها بالعبادة و تلزمها

على الكراهية الطاعة؛ فتختار لک نهی النبی صلى الله علیه و سلم عن التبتل و عن اتعاب النفس مثل قوله علیه السلام (اکلفوا من العمل ما تطیقون) و مثل قوله علیه السلام (إن المنبت لا أرضا قطع و لا ظهرا أبقى)، بل ربما دعتک عند إکثارک إتعابها و منعها شهواتها إلى ما فیه إهلاکها رأسا أو منعها من تصرفاتها، فتحملک إلى ما یؤدی إلى القتل أو السجن و أمثال ذلک، لما یتخیل فی هاتین الحالتین من الراحة و زوال التعب عنها. فأحد الشاهدین فی هذا الباب أن یکون قد تقدم لها الکد و الاتعاب عند طلبها الراحة و تقدّم لها الحاجة إلى الشیء المشتهى عند باعث الشهوة، فیعتبرها بهذین الحالین، فأن کان قد تقدم احدهاتین الحالتین، علمت أن الخاطر من النفس، و حاجتها إلى هاتین الحالتین، علمت أن الخاطر من النفس، و حاجتها إلى ذلک هو الذی حرکتها الى الدعاء الیه، و مجموع ذلک أن یکون الخاطر شهوانیا، أو لطلب الراحة فالغالب على هذا الخاطر أنه من النفس. و الشاهد الثانی إلحاح بهذا الخاطر و عدم انقطاعه، حتى یأتی موالیا کلما جاهدت فی دفعه عن نفسک ألح علیک ولج، و لا ینفع فیه الاستعاذة و لا التخویف و لا التحذیر و لا الترغیب، بل هو ملح دائم الإلحاح، فهذا من أکبر الدلائل على أنه من النفس، إذ هی کالصبی متى منع من الشییء ازداد لجاجاً فی طلبه، فهاتان الحالتان شاهدا عدل متى اجتمعا لا تشک فی أن الخاطر من النفس. و مداواتها عند هذه القضیة بالمخالفة المحضة و الاتعاب الشدید، فتمنعها الراحة عند مایکون الباعث للخاطر کثرة الکد و الإتعاب بالعبادة، أو بوصف وضعه أثقل، لیکون ذلک أقمع لها من التحریک لمثل هذا الخاطر، و إن کان شهوانیا جعل دواؤه الحرمان للشئ الذی طلبته، أو تمنع من مشتهى آخرلها، لیکون ذلک أمنع لها. و أما الخاطر الشیطانی فله أیضا علامتان: أحدهما تنبیهه ببعض ما تحتاج النفس إلیه بداعی الشهوة أو داعی الراحة فی الأوقات المألوف تحصیل النفس مطلوباتها فیها، و الفرق بینه و بین النفسانی فی هذا الباب أن النفسانی یلج و لا یذهب، و هذا یذهب تارة ویکر، فکل ما لهى الانسان عنه بسبب فتور النفس ألح علیها بالتذکیر للشهوة، و تکون حرکة النفس عند هذا التذکیر أکثر من الخاطر النفسانی إذ الخاطر النفسانی إنما خطر لشدة الحاجة، و الثانی أن هذا الخاطر الشیطانی یبتدی و یطرأ على عقله، و الخاطر النفسانی متصل، متحرک للطبع نحو الشهوة أو الراحة، و ذلک أن وسوسة الشیطان إنما هی تجری مجرى مخاطبة الإنسان للإنسان، غیر أن الفرق بین هذا و ذاک ألایراه، و الإنسان یحرک قلبک من جهة

حاسة الأذن عند الخطاب، أو التصويت و البصر عند الإشارة، و الحس عند الغمز و الشيطان يحرک ذلک من الوسوسة و غمز القلب و الخطور فيه و هو لا يعلم المغيب، و إنما يأتى إلى النفس من جهة الأخلاق التى ألف انفعالها له به فهذا الفرق بين النفسانى و الشيطانى. أما الخاطر الربانى فإنه يستدل عليه بشاهدين أيضا: أحدهما و هو المقدم موافقة الشرع للخاطر و شهادته بصحته، و الثانى فتور النفس عن قبوله ابتداء، حتى يحصل لها نوع الترغيب، و هو الهجوم على النفس من غير مقدمات له كالشيطانى، إلا أن سرعة النفس لموافقة الخاطر الشيطانى أكثر، و هى له أبدر، و هى عن هذا أكسل، إذ الشيطان انما يجيؤها من شهواتها و راحاتها، و هذا يأتى من جهة التكليف و تنفر نفرة من التكليف عند وروده عليها، فهذا الفرق بين هذا الخاطر الشيطانى و الخاطر النفسانى، فإذا خطرلک فزنه بهذه الموازين الثلاث، واستشهد فى كل فصل منه بالشواهد التى أشرنا لک فتميز لک الخواطر فاصنع فى الشيطانى و النفسانى ماكنا ذكرناه لک فى المدافعة الحاسمة لهما و بادر لهذا الخاطر الربانى، ودع التشاغل و التضييع فإن الوقت ضيق و الحال يتحول، و إياک و تسويل النفس و وسواس الشيطان، فإن هذا الباب من أبواب الخير قد انفتح لک فارحبه حتى تستأنفه من اوّله، و مثاله ان يكون قد خطر الخاطر فى صيام بعض شهر قدحث الشرع على صيامه، أو قيام بعض ليلة، فتقول دع هذا حتى استكمل الليل بأوله أو الشهر بتمامه، و إنما ذلک مخادعة ليسد باب التوفيق المجزى، فإن هذه الخواطر لا تدوم، و إنما هى سريعة الاستحالة، و المبادرة لإمساک الخاطر الربانى مأمور الشرع، و فيه فائدتان: أحدهما أن يكون وقت أكمل من وقت، كنحو الأوقات التى ورد الخبر عن مسامحة الله عزّ وجلّ و تنزل الرحمة و الغفران، و نظرات الحق سبحانه و تعالى إلى الخلق لاتحصى. و الأخرى ايلاف النفس للمبادرة لامتثال الأوامر و الطاعات عند ما ترجى بركة العمل، و فيه إزالة حال التكاسل منها، و ذلک للتعرض لنفحات رحمة لله تعالى، و هذا فى رياضة النفس على المبادرة الى امتثال الأوامر مفيد أيضا، و الله أعلم و أحكم.

آخر أدب الفقر من كلام الشيخ أبى القاسم الجنيد قدس الله روحه
و نور ضريحه و الحمدلِلّه رب العالمين و صلى الله على محمّد و
آله و صحبه أجمعين و سلم تسليماً كثيرا.

مآخذ - منابع

آملی، شیخ سید حیدر - **جامع الاسرار و منبع الانوار** - به تصحیح هانری کربین و عثمان یحیی - تهران - انیستیتو ایران و فرانسه - ۱۹۶۹.

آیتی، محمّد ابراهیم - **اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا** - دانشگاه طهران - ۱۳۳۹ ش.

ابن ابی اصیبعه - **عیون الانباء فی طبقات الاطباء** - دکتر نزار رضا - بیروت - مکتبة العربیه ۱۹۶۵.

ابن اثیر - **الکامل فی التاریخ بیروت** - دار صادر - ۱۹۶۵.

ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن - **تلبیس ابلیس** - افست بیروت - ۱۹۷۹.

- **المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم** - طبع دوّم - حیدرآباد دکن - ۱۳۷۵ ق.

- **صفة الصفوة**، محمود فاخوری - بیروت - ۱۹۷۹.

و نیز ترجمهٔ آن - علی رضا ذکاوتی - نشر دانشگاهی - ۱۳۷۲

ابن حزم اندلسی، ابومحمّدعلی - **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل** - احمد ناجی الجمالی - مصر - ۱۳۲۱ ه.ق.

ابن خلدون، عبدالرحمن - مقدمه - ترجمه محمّد پروین گنابادی - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۵ ش.

ابن خلکان، احمدبن محمّد - **وفیات الاعیان ج ۸** - احسان عباس / ۱۳۹۸ / ۱۹۷۸ و در قم ۱۳۶۴.

ابن الدباغ، عبدالرحمن بن محمّد - **مشارق انوار القلوب** - ه / تیر - بیروت - ۱۹۵۹.

ابن الندیم - الفهرست - افست مروی - طهران - ۱۳۶۰.

ابن العماد الحنبلی - **شذرات الذهب فی اخبار من ذهب** - قاهره - ۱۳۵۰ ق.

ابن عربی - **فصوص الحکم** - ابوالعلا عفیفی - افست طهران - ۱۳۶۰.

ابن‌واضح یعقوبی - **تاریخ یعقوبی** - ترجمه محمّد ابراهیم آیتی - علمی و فرهنگی چاپ ۵ - ۱۳۶۶.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله - **حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء** - بیروت - طبعة الثالثه دارالکتاب العربی - ۱۴۰۰ / ۱۹۸۰.
اخوان الصفا - **رسایل اخوان الصفا** - بیروت - دارصادر - بی‌تاریخ و ترجمه قسمتی از آن - ترجمهٔ علی اصغر حلبی - چاپ ۱ - زوّار - ۱۳۶۰.
اسفراینی، عبدالرحمن - **کاشف الاسرار** - به اهتمام هرمان لندلت - تهران - مک گیل - ۱۳۵۸ - ش
- **مکاتبات** - به اهتمام هرمان لندلت تهران - ایران و فرانسه - ۱۹۷۲.
اسنوی، جمال الدین - **طبقات الشافعیة** - تحقیق عبدالله الجبوری - بغداد - ۱۹۷۰.
استخری، احسان الله - **اصول تصوّف** - کانون معرفت - بی‌تاریخ.
افلاکی، شمس الدین - احمد - **مناقب العارفین**، به اهتمام تحسین یازیجی - آنقره - ۱۹۵۹.
انصاری هروی، خواجه عبدالله - **طبقات الصوفیه** - عبدالحی حبیبی - کابل - ۱۳۴۱ - **رسایل فارسی ج ۲** - به اهتمام محمّد سرور مولایی - ۱۳۷۰. **منازل السایرین** - روان فرهادی - کابل - ۱۳۵۵ رسایل خواجه عبدالله - به اهتمام محمّد شیروانی - بنیاد فرهنگ - ۱۳۵۲.
احسائی، زین الدین - **شرح الزیادة الجامعه** - چاپ سنگی - تبریز - ۱۲۷۳ ق.
افلوطین - **اثولوجیا** - ترجمهٔ ابن ناعمه حمصی - جلال الدین آشتیانی - انجمن **حکمت و فلسفه** - ۱۳۵۶ ش. - دورهٔ آثار فلوطین - ترجمهٔ محمّدحسن لطفی - چاپ اوّل - ۱۳۶۶ ش.
اقبال لاهوری - **سیر فلسفه در ایران** - آریان‌پور - نشر ۲ - مؤسسه فرهنگی - ۱۳۴۹ ش.
اته، هرمان - **تاریخ ادبیات فارسی** - دکتر شفق - چاپ ۲ - ۱۳۵۶.
باباركنا - **نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص** - به اهتمام رجبعلی مظلوم - ۱۳۵۹ ش.
بابک، حمید - **اندیشه‌های بزرگ فلسفی** - ۱۳۵۸ ش.
برن، ژان - **سقراط** - ترجمه ابوالقاسم پور حسینی - علمی و فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۶۶.

برقعی، علامه -**حقیقة العرفان** -بی تاریخ و محل طبع.
بخاری، سید محمّد -**مناهج الطالبین و مسالک الصادقین** -به اهتمام نجیب مایل هروی مولیٰ - ۱۳۶۴.
باخزری، ابوالمفاخر -**اوراد الاحباب و فصوص آلاداب** -ایرج افشار -دانشگاه تهران ۱۳۴۵.
برتلس، آ-یی -**تصوّف و ادبیات تصوّف** -ترجمهٔ سیروس ایزدی -تهران -امیرکبیر - ۱۳۵۶ ش.
براون، ادوارد -**تاریخ ادبیات ایران ج ۱ - ۴** -مترجمان -علی پاشا صالح و علی اصغر **حکمت** -رشید یاسمی تهران -امیرکبیر - ۱۳۵۸.
بهاءِ ولد -**معارف بهاء ولد** -بدیع الزمان فروزانفر -تهران -طهوری - ۱۳۵۸ ش.
بیهقی. سبزواری -**الرسالة العلیة فی احادیث النبویه** -جلال الدین ارموی -علمی و فرهنگی - ۱۳۶۲.
بهار، محمّد تقی ملک الشعراء -**سبک شناسی** -تهران -امیرکبیر - ۱۳۶۷.
پارسا خواجه محمّد -**شرح فصوص الحکم** -به همّت جلیل مسگرنژاد -مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۶۶
پارسا، خواجه محمّد -**قدسیّه** -به اهتمام احمد طاهرعراقی -طهوری - ۱۳۵۴.
پطروشفسکی -ژ -**اسلام در ایران ترجمه کشاورز** -انتشارات پیام -تهران - ۱۳۶۲.
پورجوادی، نصرالله -**افلوطین** -نشر دانشگاهی -چاپ ۲ - ۱۳۵۹.
- **سلطان طریقت** -انتشارات آگاه -چاپ ۲ - ۱۳۶۳.
تنکابنی، **محمّدبن سلیمان** -**قصص العلماء** -تهران -علمی اسلامی -بی‌تاریخ.
تهانوی، مولوی محمّد اعلی -**کشاف اصطلاحات الفنون** -کلکته - ۱۸۶۲.
جام ژنده پیل، احمد -**انس التائبین** -به همت دکتر علی فاضل -توس - ۱۳۶۸.
- **روضةالمذنبین و جنةالمشتاقین** -علی فاضل -مؤسسه تحقیقات فرهنگی - ۱۳۷۲.
- **مفتاح النجات** -دکتر علی فاضل -بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۴۷.
جامی عبدالرحمن -**نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص** -ویلیام چیتیک -انجمن حکمت و فلسفه - ۱۳۵۶.
- **اشعة اللمعات** -به تصحیح حامد ربانی -فروغی -بی‌تاریخ.

- **نفحات الانس من حضرات القدس** - به اهتمام مهدی توحیدی‌پور - نشر محمودی - ۱۳۳۷ ق.

جنیدی، فریدون - **فضل بن شادان** - انتشارات بلخ - ۱۳۵۹.

جندی - **نفحة الروح و تحفة الفتوح** - به همت نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۲.

حکیم ترمذی - محمّدبن علی - **ختم الاولیاء** - عثمان اسماعیل یحیی - بیروت - ۱۹۶۵ ش.

حقیقت، عبدالرفیع - **تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان** - شرکت مؤلفان و مترجمان - ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۷ ش - نور العلوم - چاپ ۲ - بهجت چ ۱۳۶۳.

حلاّج، حسین بن منصور - **دیوان الحلاج**.

حلبی، علی اصغر - **تاریخ فلاسفه ایرانی** - زوّار - ۱۳۶۱.

- **شناخت عرفان و عارفان ایرانی** - زوّار - ۱۳۶۰ ش.

حمویه، سعدالدین - **المصباح فی التصوف** - نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۲.

حنا الفاخوری - **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج۱ و ۲** - عبدالمحمد آیتی - انتشار زمان - چاپ ۲ - ۱۳۵۸ ش.

تاریخ ادبیات زبان عربی - عبدالمحمد آیتی - انتشارات توس - ۱۳۶۲ ش.

خاوری، اسدالله - **ذهبیه، تصوّف علمی** - چاپ ۱ - دانشگاه تهران - ۱۳۶۲ ش.

خزائلی، محمّد - **شرح بوستان** - جاویدان - چاپ ۲ - ۱۳۶۵.

خطیب بغدادی - **تاریخ بغداد - دارالکتاب العربی** - بیروت - لبنان. شرح فصوص **الحکم** - نجیب مایل هروی - چاپ ۱ - مولی - ۱۳۶۴.

خوارزمی، حسین - **جواهر الاسرار** - باهتمام - جواد شریعت - مشعل **اصفهان - ۱۳۶۰**

- **ینبوع الاسرار فی نصائح الاخیار** - باهتمام مهدی درخشان - انجمن استادان زبان فارسی - ۱۳۶۰ -

خوارزمی، محمّد - **مفاتیح العلوم**

خوانساری - **روضات الجنات** - انتشارات اسلامیه - ۱۳۵۵.

دانش پژوه، محمّدتقی - **روزبهان نامه** - انجمن آثار ملّی - ۱۳۴۷.

دووو، بارون - **متفکران اسلام** - ترجمهٔ احمد آرام - دفتر نشر فرهنگ اسلامی - ۱۳۶۲

ش.

دُلیسی، اولیری - **انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی** - احمد آرام - دانشگاه طهران - ۱۳۴۲ ش.

دهخدا، علی اکبر - **امثال و حکم** - تهران - امیرکبیر - ۱۳۵۲.

- لغت‌نامه - تهران - سازمان لغت نامه - ۵۲ - ۱۳۲۵.

الدیلمی، ابوالحسن - **سیرت ابن خفیف** - ترجمه فارسی - شیرازی - آن ماری - شیمل - آنکارا - ۱۹۵۵.

ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا - **زندگی و آثار جاحظ** - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۷ ش.

رازی، سیدمرتضی - **تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام** - عباس اقبال - چاپ ۲ - اساطیر.

راغب اصفهانی - **محاضرات الادباء** - بیروت - دارمکتبة الحیات. مشرب الارواح (هزار و یک مقام) نظیف محرم خواجه - استانبول - ۱۹۷۳.

رجائی، احمد علی - **فرهنگ اشعار حافظ** - **چاپ ۳** - انتشارات علمی - ۱۳۶۴.

رضوی مدرس، محمّدتقی - **تعلیقات حدیقه سنایی** - مؤسسه مطبوعاتی علمی - ۱۳۴۴ ش.

روزبهان بقلی شیرازی - **شرح شطحیات** - هنری کربین - تهران - ۱۹۶۶.

رهنما، زین العابدین - **قرآن مجید** - چاپ ۲ - ۱۳۵۲ ش.

ریپکا، یان - **تاریخ ادبیات ایران** - ترجمه عیسی شهابی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب - ۱۳۵۴

زرین کوب، عبدالحسین - **تاریخ ایران بعد از اسلام** - امیرکبیر - چاپ ۴ - ۱۳۶۳.

- **جستجو در تصوّف ایران** - امیرکبیر - چاپ ۲ - ۱۳۶۳.

- **دنبالهٔ جستجو در تصوّف ایران** - امیرکبیر - چاپ ۲ - ۱۳۶۱.

- **ارزش میراث صوفیه** - امیرکبیر - چاپ ۵ - ۱۳۶۲.

- **کارنامهٔ اسلام** - امیرکبیر - چاپ ۳ - ۱۳۶۲.

- **نقد ادبی ج ۱ و ۲** - امیرکبیر - چاپ ۴ - ۱۳۶۱.

- **بحر درکوزه ج ۱ و ۲** - انتشارات علمی - ۱۳۶۶ ش.

-**نه شرقی نه غربی، انسانی** -امیرکبیر -چاپ ۲ - ۱۳۵۶ ش.
-**سرّ نی -ج ۱ و ۲** -انتشارات علمی - ۱۳۶۴ ش.
-**فرار از مدرسه** -امیرکبیر چاپ ۳ - ۱۳۶۴.
زرکلی -**قاموس تراجم (الاعلام)** -مصر - ۱۳۶۵.
زکی المبارک - التصوف الاسلامی -
زیدان، جرجی -**امین و مأمون** - ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری -گوهر - ۱۳۱۸ ش.
سُبکی، تاج الدین -**طبقات الشافعیة الکبری** -محمود محمّد الطناحی -قاهره - ۱۹۶۴
سپهسالار - رساله سپهسالار.
سجادی، ضیاءالدین -**سیری در اندیشه و شناخت** -پاژنگ - ۱۳۶۶ ش.
سرّاج، ابونصر -**کتاب اللّمع فی التصوف** -ر -ا -نیکلسون -بریل -لیدن - ۱۹۱۴.
سعدی، مصلح الدین -**کلیات سعدی** -فروغی -امیرکبیر - ۱۳۵۶.
سلطان ولد -**معارف سلطان ولد** -نجیب مایل هروی -مولی - ۱۳۶۷.
السلمی -ابوعبدالرحمن -**طبقات الصوفیه** -نورالدین شریبه -دارالکتاب العربی - مصر - ۱۳۶۴
سمعانی، عبدالکریم بن محمّد -**کتاب الانساب ۶ جلد حیدرآباد دکن** - ۱۹۶۲.
سنایی -**حدیقة الحقیقه** -به اهتمام مدرس رضوی -چاپ دانشگاه طهران - ۱۳۵۹
دیوان -به اهتمام مدرس رضوی -ابن سینا -بی‌تاریخ
مثنویها -به اهتمام مدرس رضوی -چاپ ۲ -انتشارات بابک - ۱۳۶۲.
مکاتیب -به اهتمام احمد نذیر -چاپ افست - ۱۳۶۲ -کتاب فرزان
سهروردی، شهاب الدین -**عوارف المعارف - دارالکتاب العربی** -بیروت ۱۹۶۶
-**ترجمه عوارف المعارف** -به اهتمام قاسم انصاری -علمی و فرهنگی - ۱۳۶۴ ش.
-**رشف النصایح الایمانیه** -به اهتمام نجیب مایل هروی -چاپ بنیاد - ۱۳۶۵ ش.
سهروردی، ضیاء الدین -**آداب المریدین** -ترجمه احمد شیرکان -به اهتمام نجیب مایل هروی انتشار مولی - ۱۳۶۳.
سهروردی، یحیی -**مجموعه مصنفات ج ۱ - ۳** -به اهتمام هانری کربین -چ ۲ - انجمن حکمت و فلسفه - ۱۳۵۶.

سیوطی، جلال الدین. **الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر** - قاهره - ۱۹۵۴
شبستری، -**مجموعه آثار شیخ محمود شبستری** - به همت صمد موحد - آگاه - ۱۳۶۷.
شاه نعمت الله ولی - **رسایل شاه نعمت الله ج ۱ تا ۵ جواد نوربخش** - تهران - ۵۸ - ۱۳۵۵
شبلی نعمانی - **شعر العجم** - ترجمه فخرداعی گیلانی - چاپ ۲ - دنیای کتاب - ۱۳۶۳.
شریف. م. م - **تاریخ فلسفه در اسلام ج۱ و ۲** - ترجمه گروهی از مترجمان - نشر دانشگاهی - ۱۳۶۱.
شفق، رضا - **تاریخ ادبیات ایران** - دانشگاه شیراز - ۱۳۴۱.
شمس تبریزی - **مقالات شمس تبریزی** - به اهتمام صمد موحد - دانشگاه صنعتی شریف - ۱۳۵۴.
و نیز به اهتمام احمد خوشنویس - فروغی - بی‌تاریخ.
شهرزوری، شمس الدین -**نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ حکما)** - محمّدتقی دانش پژوه - مقصود علی تبریزی - علمی فرهنگی - ۱۳۶۵ش.
شهرستانی، عبدالکریم - **الملل و النحل** - **محمّد سید گیلانی** - دارالمعرفة بیروت - طبع ثانی - ۱۹۷۵ م.
- **ترجمه الملل و النحل** - مصطفی خالقداد هاشمی - چاپ ۳ - اقبال - ۱۳۶۳ ش.
شهابی، علی اکبر -**احوال و آثار محمّدبن جریر طبری** - اساطیر - ۱۳۶۳ ش.
الشیبی، کامل مصطفی - **همبستگی میان تصوّف و تشیع** - ترجمه علی اکبر شهابی - دانشگاه طهران - ۱۳۵۴ ش.
- **تشیّع و تصوّف** - ترجمه علی رضا ذکاوتی - امیرکبیر - ۱۳۵۹
شیخ الاسلامی، اسعد - **تحقیقی در مسایل کلامی** - امیرکبیر - چاپ - ۱۳۶۳
شیخ بهائی -**کشکول ۲ جلد** - محمّدباقر ساعدی - اسلامیه - چاپ ۴ - ۱۳۶۴ ش.
شیمل - آن ماری - **شکوه شمس** - ترجمهٔ حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی - ۱۳۶۷ ش.
صدرالدین محمّد شیرازی (ملاصدرا) - **تفسیر سورهٔ جمعه** - به اهتمام محمّد خواجوی - مولی - ۱۳۶۳.

- **ترجمهٔ کسر اصنام الجاهلیة** - محسن بیدارخرم - انتشارات الزهراء - بی‌تاریخ
- **مفاتیح الغیب به اهتمام محمّد خواجوی** - مطالعات فرهنگی - ۱۳۶۱.
- **مبدء و معاد** - ترجمه احمد اردکانی - عبدالله نورانی - مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۶۲.

صفا، ذبیح الله - **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی** - **چاپ ۴** - امیرکبیر - ۱۳۵۶ ش.

صنعی - **دیوان صنعی** - با مقدمه علی اکبر قویم - تهران - بی‌تاریخ.

طبری، محمّد جریر - **تاریخ طبری** - ترجمه ابوالقاسم پاینده - اساطیر - ۱۳۶۷.

طبسی، درویش محمّد - **آثار درویش محمّد طبسی** - به اهتمام ایرج افشار - خانقاه نعمت اللهی ۱۳۵۱.

عبّادی، قطب الدین - **التصفیه فی احوال المتصوفه** - غلامحسین یوسفی - چاپ علمی - ۱۳۶۸.

عثمانی، ابوعلی حسن - **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه** - بدیع الزمان فروزانفر - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱.

عطّار، فریدالدین - **تذکرة الاولیاء** - به اهتمام نیکلسون - افست دنیای کتاب - چاپ ۲.

عنصر المعالی کیکاووس بن و شمگیر - **قابوس نامه** - به اهتمام سعید نفیسی - فروغی - ۱۳۶۲ ش.

عفیفی، ابوالعلاء - **الملامتیة و الصوفیه** - مصر - ۱۹۵۴.

علاءالدولهٔ سمنانی - **چهل مجلس** - عبدالرفیع حقیقت - چاپ ۱ - ۱۳۵۸.

علاءالدولهٔ سمنانی - **چهل مجلس** - باهتمام نجیب مایل هروی - انتشارات ادیب - ۱۳۶۲.

عماد فقیه کرمانی - **پنج گنج** - به اهتمام رکن‌الدین همایونفرّخ - دانشگاه ملّی - ۱۳۵۲.

عمید زنجانی، عباس علی - **تصوّف و عرفان** - امیر کبیر - ۱۳۶۶.

عین القضات همدانی - **تمهیدات** - به اهتمام عفیف عسیران - چاپ ۲ - انتشارات منوچهری - ۱۳۶۰.

عوفی - سدیدالدین - **جوامع الحکایات و لوامع الروایات** - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۵۲-۵۹.

غرنی، سرفراز - **عبدالرحمن صوفی رازی** - سازمان پژوهشهای علمی - چاپ ۱ - ۱۳۶۲.

غزالی، احمد - **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی** - احمد مجاهد - دانشگاه طهران - ۱۳۵۸.

غزالی، محمّد - **احیاء علوم‌الدین** - چاپ مصر - ۱۹۵۷.

- **ترجمهٔ احیاء علوم‌الدین - ترجمهٔ خوارزمی** - حسین خدیو جم - چاپ ۲ - ۱۳۶۲.

- **کیمیای سعادت** - احمد آرام - چاپ ۷ - ۱۳۵۵.

- **شک و شناخت (ترجمهٔ المنقذ من اهل الضلال)** - ترجمهٔ صادق آینه‌وند - چاپ ۲ - امیرکبیر - ۱۳۶۲.

- **فضائل الانام من رسایل حجةالاسلام** - به اهتمام عباس اقبال - سنایی - ۱۳۶۳.

- **منهاج العابدین** - ترجمه سعدی ساعدی - به اهتمام احمد شریعتی - چاپ ۱ - امیرکبیر ۱۳۶۵.

غزنوی - سدیدالدین محمّد - **مقامات ژنده‌پیل** - موید سنندجی - تهران - ۱۳۴۵ ش.

غنی، قاسم - **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ قسمت دوّم تاریخ تصوّف** - زوار - چاپ ۳ - ۱۳۶۵.

فرای - ن - **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه - ج ۴** - حسن انوشه - امیرکبیر - ۱۳۶۳.

فرغانی سعدالدین - **مشارق الدراری** - جلال الدین آشتیانی - مشهد - ۱۳۶۰.

فارابی، ابونصر - **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله** - ترجمهٔ سیدجعفر سجادی - چاپ ۲ - طهوری - ۱۳۶۱.

فروزانفر، بدیع‌الزمان - **احادیث مثنوی** - امیرکبیر - چاپ۳ - ۱۳۶۱ ش.

فرزانه، محسن - **صوفی یا سوفی** - نشر پارسا - ۱۳۶۷ ش.

قزوینی، زکریابن محمّد - **آثارالبلاد** - بیروت - دار صادر - ۱۹۶۰.

قاضی، نعمت‌الله - **به سوی سیمرغ** - انتشارات پیروز - بی‌تاریخ.

القشیری، عبدالکریم - **الرسالة القشریه** - مصر - ۱۳۵۹ ق.

- ترجمه رسالهٔ قشیریه - **به همت بدیع‌الزمان فروزانفر** - علمی و فرهنگی - چاپ ۲ - ۱۳۶۱.

- **لطایف الاشارات** - ابراهیم - سبویی - قاهره - ۱۹۷۱.

قمی، محمّدطاهر - **تحفةالاخیار** - انتشارات نور - ۱۳۳۶.
کاشانی عزالدین محمود - **مصباح الهدایة** - جلال هُمائی - سنایی - بی‌تاریخ.
کاشانی، کمال‌الدین - **شرح منازل السایرین** - حامدی - تهران - ۱۳۵۴ ش.
کاشفی، فخرالدین - **رشحات عین الحیات** - علی‌اصغر معینیان - تهران - نوریانی
کاشفی بیهقی سبزواری - **الرسالة العلیة** - به اهتمام سیّد جلال الدین اُرموی - علمی و فرهنگی - چاپ ۲ - ۱۳۶۲ ش.
کربین، هانری - **تاریخ فلسفهٔ اسلامی** - اسدالله مبشّری - چاپ ۳ - امیرکبیر - ۱۳۶۱.
کلینی، ابویعقوب - **اصول کافی ج ۱ - ۴** - به اهتمام مصطفوی - قم - ۱۴۰۲ ق.
کلابادی، ابوبکر محمّد - **التعرف لمذهب اهل التصوف** - عبدالباقی سرور - قاهره - ۱۳۸۰.
لاهیجی، محمّد - **مفاتیح الاعجاز - فی شرح گلشن‌راز** - به همت کیوان سمیعی - انتشارات محمودی - بی‌تاریخ.
کیانی‌نژاد، زین الدین - **سیر عرفان در اسلام** - دانشگاه تبریز - تبلیغات اسلامی - قم - ۱۳۶۶ ش.
کربلائی تبریزی، حافظ حسین - **روضات الجنان و جنات الجنان** - سلطان القرائی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴.
کیاوند، محمّدحسین - **تصوّف، مکتب صوفی در اسلام و عرفان** - چاپ ۱ - ۱۳۶۶
گلپینارلی، عبدالباقی - **زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی** - ترجمه توفیق‌سبحانی - تحقیقات فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۶۳.
گلدزیهر، ایگناس - **زهد و تصوّف در اسلام** - ترجمهٔ خلیلی - طهران - ۱۳۳۰
ماسینیون، لوئی - **مصایب حلاّج - ج ۱** - ضیاء الدین دهشیری - چاپ ۱ - بنیاد علوم اسلامی - ۱۳۶۲
اخبار الحلاج - ترجمه ضیاء الدین دهشیری - چاپ ۱ - ۱۳۶۶ - بنیاد علوم اسلامی
قوس زندگی حلاّج - روان فرهادی - چاپ ۲ - منوچهری - بی‌تاریخ.
متز - آدام - **تمدن اسلامی در قرن چهارم** - ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو - امیرکبیر - ۱۳۶۴.
متین - **پندپیران** - تهران - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۵۷ ش.

محقق، مهدی - **بیست گفتار - چاپ ۲** - شرکت انتشار - ۱۳۶۳ ش.

محمّدبن منور - **اسرار التوحید - ذبیح الصفا** - چاپ ۵ - امیرکبیر - ۱۳۶۰.

اسرار التوحید - دکتر شفیعی - آگاه - ۱۳۷۰.

محمودبن عثمان - **فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه** - ایرج افشار - تهران - ۱۳۵۸ ش.

مجد علی شاه - **مرآة الحق** - به اهتمام نور بخش - ۱۳۵۳.

مسکویه، ابوعلی - **الحکمة الخالدة یا جاویدان خرد** - عبدالرحمن بدوی - دانشگاه طهران - ۱۳۵۸.

مستملی بُخاری - **شرح التعرف لمذهب التصوف** - محمّدروشن - تهران - اساطیر - ۱۳۶۳ ش.

مسعودی - **مروج الذهب ج ۱ و ۲** - ابوالقاسم پاینده - علمی و فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۴۴.

مطهری، مرتضی - **خدمات متقابل اسلام و ایران** - صدرا چاپ ۱۲ ـ ۱۳۶۲

- **آشنائی با علوم اسلامی - اسلام و ایران** - صدرا - چاپ ۱ - ۱۳۶۰

المکّی، ابوطالب - **قوت القلوب فی معاملة المحبوب** - مصر - ۱۳۱۰ ق

مکّی شیخ - **الجانب الغربی** - باهتمام نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۴،

مولوی - جلال الدین محمّد - **فیه مافیه** - به اهمام استاد فروزانفر - امیرکبیر - چاپ ۵ - ۱۳۶۲.

- **کلیات شمس** - به اهتمام استاد فروزانفر - امیر کبیر - چاپ ۳ - ۱۳۶۳.

- **مثنوی معنوی** - طبع میرخانی - بی‌تاریخ و محل طبع

میبدی رشیدالدین - **کشف الاسرار و عدة الابرار** - علی اصغر حکمت - تهران - امیرکبیر - ۱۳۶۰

مینوی، مُجتبی - **احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی** - چاپ ۳ - طهوری - ۱۳۶۳.

- نور العلوم - چاپ ۳ - ۱۳۶۰.

نایب الصدر، محمّد معصوم علیشاه - **طرایق الحقایق** - محمّد جعفر محجوب - تهران - ۱۳۳۹ ش.

نجم الدین - **مرصاد العباد** - محمّدامین ریاحی - علمی و فرهنگی - چاپ ۲ - ۱۳۶۶.

نسفی، عبدالعزیز -**کشف الحقایق** - احمد مهدوی دامغانی - چاپ ۲ - ۱۳۵۹
-**الانسان الکامل** - به اهتمام ماژیران موله، طهوری - ۱۳۶۲
نصر، سید حسین - **علم و تمدن در اسلام** - ترجمهٔ احمد آرام - چاپ ۲ خوارزمی - ۱۳۵۹
نصر، سیدحسین - **سه حکیم سلمان** - ترجمهٔ احمد آرام - امیرکبیر - ۱۳۶۰ - نظامی - قابوس‌نامه.
نفیسی - **سرچشمهٔ تصوّف در ایران** - فروغی - چاپ ۵ - ۱۳۶۱.
-**احوال و اشعار رودکی سمرقندی ج ۱ و ۲** -کتابفروشی ادب - ۱۳۰۹.
نیکلسون، رینولدآلن - **تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا** - ترجمه محمّدرضا شفیعی - تهران - توس ۱۳۵۸ ش.
-**پیدایش و سیر تصوّف** - ترجمه محمّد باقر معین - توس - ۱۳۵۸
-**یادداشتهایی در باب فصوص الحکم** - ترجمه اوانسیان - دانشگاه طهران - ۱۳۶۳.
-**اسلام و تصوّف** - ترجمه نهاوندی - زوّار - ۱۳۴۱.
نوبختی - **فرق الشیعه** - محمّدجواد مشکور - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱ ش.
هجویری، عثمان -**کشف المحجوب** - ژوکوفسکی - تهران - طهوری - ۱۳۶۲ ش.
همائی - جلال الدین - **غزالی‌نامه** - انتشارات فروغی - طهران - بی‌تاریخ.
-**شعوبیه** - انتشارات صائب - اصفهان - ۱۳۶۳.
- **تصوّف در اسلام** - نثر هما - ۱۳۶۹.
عهد جدید - (انجیل) - ترجمه انجمن پروستان - ۱۹۸۱.

Abdul Ghader - The Life, Personality and Writings. of Junayd - Gibb Memorial New Series - XXII - London - 1976.

Nasr, Seyyed Hossein - Sufi Essays London, 1972.

Rosenthal, Franz - Knowledge Triumphant, Leiden, 1970.

Smith, Margaret - The Way of the Mystics, London, 1976.

Valiuddin, Mir - The Quranic Sufism - Delhi - 1977 - 1981.

فهرست نام اشخاص

الف

خ

غ

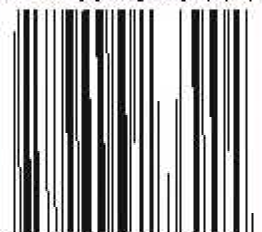
ف

فهرست نام جای‌ها

اعلامِ متفرقه

عبید زاکانی

انتشارات روزنه



قیمت ۲۳۵۰ تومان